أساليب التفكير

تأليف

د. عبد المنعم عبد العزيز المليجي

أستاذ علم النفس

تقديم ومراجعة

د. على عبد العزيز

أستاذ علم النفس

الكتاب: أساليب التفكير

الكاتب: د. عبد المنعم عبد العزيز المليجي

تقديم ومراجعة: د. على عبد العزيز

الطبعة: ٢٠١٩

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)



٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور - الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ ـ ٣٥٨٦٧٥٧٦ ـ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

E-mail: news@apatop.comhttp://www.apatop.com

دار الكتب المصرية

فهرسة إثناء النشر

عبد االعزيز المليجي، عبد المنعم

أساليب التفكير / د. عبد المنعم عبد العزيز المليجي، تقديم ومراجعة:

د. على عبد العزيز

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

١٩٥ ص، ١٨ سم.

الترقيم الدولى: ٣ – ٩٦١ – ٤٤٦– ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع ٨٩٣٢ / ٢٠١٩

أساليب التفكير



مقدمة

"التفكير حظ قوم لا يعملون، ولكنهم ينشئون للعاملين ما يدفعهم إلى العمل"...

بعد أكثر من سبعين عاما من صدور الطبعة الأولى لكتاب " أساليب التفكير " للدكتور عبد المنعم عبد العزيز المليجي " يعاد نشره مرة أخرى ، يومها لم يكن صاحبه قد حصل بعد على درجة الدكتوراة ، كان مدرسا لمادة الفلسفة بمدرسة حلوان الثانوية ، وكانت حلوان أيامها منتجعا هادئا ، فآثر المؤلف أن يجعله مقرا لسكنه وعمله ، فهو يراها " تلك الواحة الوادعة، بمنأى عن بهرج الدنيا ، وضجة الحياة ".

والكاتب أراد العزلة هناك لأنه لم يشغل نفسه بما "يصرفني عن صومعة نفسي ، أو يشغلني عن التأمل في مشاكل الإنسان الكبرى " ومن بين الأشياء التي تأملها في عزلته الاختيارية تلك مسألة التفكير ، وقد دفعه إلى تأملها ملاحظات عن واقع الفلسفة في مجتمعنا حينها ، والآن وبعد مرور ثلاثة أرباع قرن من الزمان لم تزل ملاحظاته ماثلة للعيان ، ولم تزل أطروحاته صالحة للتناول ، وهذا ما يؤكد أصالة تفكير المؤلف وبعد نظره ، وهذا أيضا هو ما دعانا لإعادة إصدار الكتاب.

وكانت نظرة المؤلف للفلسفة تنطلق من إيمانه بأنها لا بد أن تنبع من العقول بشكل طبعي غير قصدي ، وتتكامل مع حياتنا في وحدة منسجمة هي ما يميز التفكير الإنساني ، فإن لم يتحقق ذلك تصبح الفلسفة هراء ، وتطبيقا لذلك شكل من تلامذته جمعية فلسفية صغيرة تناقش أفكار الفلاسفة ، وعن هذه النقاشات المبكرة مع صبية في مطلع الشباب يقول المؤلف بموضوعية وتواضع شديدين : " وسرعان ما تبينت أن تفكيري بدوره أخذ يتبدل تبدلاً كبيراً متأثراً بمناقشات التلاميذ ، وأسئلتهم ، واعتراضاتهم ، بل وسخريتهم ونكاتهم أحياناً. فقد كان لهذه جميعاً فضل كبير في إيقاظي من الغفوة الأكاديمية ، وتحريري من النزعة المدرسية التقليدية التي تفصل بين الأفكار المكتوبة والعقول المفكرة التي أنتجتها " ، من هذه التجربة تبين له أن إعراض الكثيرين عن الفلسفة مرجعه إلى جهلهم بحقيقتها وليس إلى عجزهم عن تذوقها، وأرجع هذا الإعراض إلى الكتب التي تعرض مذاهب الفلاسفة مستعرضين الثمرة النهائية ، مع إغفال الحركة الفكرية التي أثمرتها ، كذلك لاحظ المؤلف أن الفلسفة بعدت ببعض دارسيها عن واقع الحياة الإنسانية، فلم يعيشوا في وئام مع عامة الناس، فكان تأثير الفلسفة عليهم سلبيا تماما كتأثير الذين جهلوا حقيقتها ، ولأن الكاتب يرى كل من هذين الفريقين على خطأ فقد وضع كتابه " أساليب التفكير " ليضع بين دفتيه خلاصات المناهج التي يستخدمها العلماء والفلاسفة والفنانون والمؤمنون في الوصول إلى الحقيقة التي هي هدف الجميع المشترك. وليعبر عن قناعته بأن التفكير هو السر في طفرة الإنسان وتربعه على عرش الكائنات.

يرى الكاتب أن التفكير وظيفة حيوية عملية تعين المخلوقات من إنسان وحيوان على الصمود في الحرب الخالدة بينه وبين قوى الطبيعة التي لا تعرف التراجع، وذلك أن الفطرة وحدها لا تكفل انتصاره. لكن اختلاف التفكير الإنساني عن التفكير الحيواني ليس اختلافاً في المرتبة أو الكمية فحسب ، بل هو اختلاف في النوع أو الكمية أيضاً. فتفكير الحيوان عملي كله، هو برمته وسيلة إلى العمل ؛ ولكن الإنسان يتجاوز هذه الحدود النفعية فيستطلع أحياناً من أجل المعرفة في ذاتها ، ويجني من وراء ذلك لذة لا تقل عن اللذات الجسدية التي يجنيها من وراء ميوله الغريزية الأخرى. لذلك كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفكر أحياناً من أجل التفكير في ذاته ، بل والذي يجاوز ذلك إلى التفكير في التفكير : يحصى أساليبه ، ويفتش عن مصادره ، ويسجل أخطاءه ، وينقب عن أسباب الوقوع في الخطأ ، ويعدد السبل الموصلة إلى المعرفة.

وانطلاقا من اقتناع الكاتب بصحة مقولة لجورج برنارد شو خلاصتها أن الحقائق الكبرى تبدأ خرافات ، يخصص فصلا لما يسميه التفكير الخرافي ، يبدأه بدراسة الخرافة عند الأفراد ليثبت أن التفكير الخرافي في حياة الفرد، وبالرغم من بعده عن الحقيقة الموضوعية وانحرافه عن القصد في محاولة بلوغ الواقع ، إلا أنه يعد وثبة أولى في طريق العلم والعرفان ، ومحاولة لكشف أسرار الوجود ومرحلة لازمة في التطور الفكري لا بد مسلمة إلى ما هو أرقى: إلى الفلسفة والعلم. ويرى الكاتب أن البشرية في تطورها الفكري تماما مثل الفرد الواحد في تطوره الفكري. فلم تكشف عن قوانين الجاذبية ، ومدار الأفلاك ، والقوة الكهربائية ، والطاقة

الذرية ، إلا بعد جهاد فكري شاق دام آمادا طوالا، ومحاولات مضنية كان أولها التفكير الخرافي الذي يسم العقل البشري في طفولته.

فالتراث الفكري الذي خلفته أجيال البشر يبين أن أول مرحلة من مراحل التفكير كانت مرحلة دينية صرفة يمتزج فيها التفكير بالخيال. وقد بزغ الفكر الإنساني أولا في الشرق القديم عند المصريين والفرس والآشوريين والبابليين والهنود والصينيين. وكلهم غلبت عليهم العاطفة الدينية ، وسيطرة التقاليد الموروثة ، والجنوح إلى الخيال. وخلص الكاتب إلى أن التفكير الخرافي في الشرق القديم يتصف بخصائص ثلاث: الخضوع لسلطان الدين أي التقاليد الموروثة المقدسة، والاتجاه الخيالي ومن هنا كانت صلته الوثيقة بالفن، والنزعة الأخلاقية.

لكنه لا يعمم نظرته تلك ، فهو يرى أن الفكر الشرقي في القديم لم يكن خرافيا كله ، فالخرافة كانت تسود في هذه العصور ، ولكن الفلسفة كانت تطل برأسها بين الفينة والفينة ، حتى نرى الفكر الهندي والصيني يضرب بسهم في عالم الفلسفة ، فقد حاول الهنود والصينيون تفسير بعض جوانب الكون تفسيرات عقلية ، كان يمكن أن تصير فلسفة لولا تقيد ببعض أغلال التقاليد ، وإعواز إلى مذهب يلم شتات هذه الأفكار المبعثرة والنظرات المتفرقة ، واقتصار على الفلسفة العملية سياسية كانت أو أخلاقية. ولو قد تجرد هؤلاء القدماء من النزعة الدينية الساذجة وأخذوا أنفسهم ببعض التأليف بين النظرات المبعثرة لأمكن أن يخرج اتجاه ميتا فيزيقي عام كما حدث عند اليونان إبان عصر الفلسفة.

كذلك يرى الكاتب أن أداة التفكير الفلسفي هي العقل بوسائله الخاصة: من تجريد إلى حكم إلى استدلال إلى برهان. وهي كلها في متناول كل إنسان– أياً كان ذكاؤه وأياً كانت ثقافته– لذا لا بد من أن يتفلسف الناس جميعاً ، والفيلسوف لا يأتي بدعا، ولكنه يرى ويسمع ، فيحكم ويستنتج ؛ وما يراه وما يسمعه أمور تقع تحت بصر الناس وسمعهم ، وملكة الحكم أو ملكة الاستنتاج ليست وقفاً عليه ، فالناس جميعاً يحكمون ويستنتجون ؛ ولكنه أدق منهم و لديه من الفراغ والذكاء والصفات المزاجية ما يكفل له التعمق في تأملاته ومزاولتها أغلب الوقت، والاشتغال بمحاولة فهم الكون عن كل ما عداها من شئون الحياة الجارية.

وعن تأثير الفلسفة في الأدب ينقل الكاتب عن الدكتور طه حسين تحليله لمسرحيات الإغريقي سوفوكل ، الذي صور لنا صراعاً بين القضاء وبين الإرادة، وأظهر لنا الإنسان وقد غلبه القضاء. ولكنه لم يغلبه في سهولة ويسر. وإنما غلبه بعد أن قاومه الإنسان مقاومة عنيفة متصلة، بالغة أقصى ما يمكن أن تبلغ من القوة والعنف..."، أما عن معارضة الفلسفة أحيانا للعلم فيراها من أجل تحقيق أهداف قريبة متواضعة، وذلك لا يعني إطلاقاً أن الفلسفة لا قيمة لها أو أن أهداف العلم تتعارض مع أهداف الفلسفة، فقد كانت كشوف العلم في مجالاته الخاصة خير معين للفكر الفلسفي على وضع تفسيرات شاملة للكون، تفسيرات أقوم مما عهدناه في الفلسفات القديمة، لأنها تستند إلى أساس واقعي أثبت العلم صحته بصورة تكاد تكون قاطعة. وعلى ذلك ليقر في الأذهان قبل بيان الفرق بين العلم والفلسفة أن الفصل بينهما ليس بناء على ضرورة ذهنية، فالذهن لا

يعترف بتجزيء المعارف، لأن طبيعته وحدة متكاملة، إنما الفصل لضرورات علمية قد تفضي إلى نتائج فلسفية ولو لم يقصد العلماء إليها. وعبر عشرة فصول يظل المؤلف يقلب الفكرة على كل أوجهها مؤكدا على عمق الرابطة بين شتى نواحي النشاط الإنساني ، وإن اعتقاد البعض بوجود تناقض أو تعارض بينها يرجع إلى أنه ينظر إلى منتجات الفكر البشري متحققة في الخارج بمعزل عن نفسه. فنسى أن الفن والعلم والدين والفلسفة إنما هي بعض نفوسنا النابضة بالحياة دونما انقسام ، وأن السبيل الوحيد لإدراك وحدتها المتكاملة ، هو أن ننظر إليها من خلال العقول والنفوس التي أنتجتها.

د. على عبد العزيز
أستاذ علم النفس

مقدمة المؤلف

سطرت هذا الكتاب في مدة وجيزة، ولكنني عشت أفكاره في ذهني أربعة أعوام سوياً، قضيتها مدرساً للفلسفة بمدينة حلوان، تلك الواحة الوادعة، بمنأى عن هرج الدنيا، وضجة الحياة. وقد كانت ظروف حياتي في تلك المدينة تفرض علي لوناً من العيش أقرب ما يكون إلى الشيخوخة بتأملاتها العميقة، وحكمتها الهادئة، ونظرتها إلى الوجود في شجن وسخرية. ولم يكن لي فيها من متع الشباب، أو أمانيه المحلقة وأهوائه الجامحة، ما يصرفني عن صومعة نفسي، أو يشغلني عن التأمل في مشاكل الإنسان الكبرى، وبرغم إقبالي على الناس، وإقبالهم علي، فقد كان العمل الدائب، والتفكير، والقراءة عزائي الوحيد.

هنالك كانت دروس الفلسفة مسلاتي الأولى. بيد أنني استبحت لنفسي أن أخرج عن نظام التدريس المعهود، ضارباً باللوائح الشكلية عرض الحائط، إيماناً مني أن الفلسفة هراء، إن لم تنبع من عقولنا على نحو طبعي، وترتبط بجماع نفوسنا، وتتكامل مع حياتنا في وحدة منسجمة هي ما يميز التفكير الإنساني. فكان الدرس مشكلة فلسفية أثيرها، وأدع تلاميذي يتناولونها بالنقاش، كل منهم يدلي بدلوه. وكثيراً ما كان أحدهم يجابهني بمشكلة خطرت بذهنه وحيرته، فأجعلها موضوع الجدل وأتخذها محور الحديث، ثم أجمل ما انتهى إليه البحث من آراء متعارضة؛ وفي أعقاب هذه المحاورات ألقى إليهم برأي الفلاسفة واحداً إثر آخر.

وقد وجدت من تلامذتي بعد حين، حماساً شجعني على أن أنشئ في محيطهم الضيق جمعية فلسفية صغيرة، كان لمحاوراتها فضل كبير في توجيه تفكير أعضائها اتجاهاً نقدياً حراً. وسرعان ما تبينت أن تفكيري بدوره أخذ يتبدل تبدلاً كبيراً متأثراً بمناقشات التلاميذ، وأسئلتهم، واعتراضاتهم، وسخريتهم ونكاتهم أحياناً. فقد كان لهذه جميعاً فضل كبير في إيقاظي من الغفوة الأكاديمية، وتحريري من النزعة المدرسية التقليدية التي تفصل بين الأفكار المكتوبة والعقول المفكرة التي أنتجتها، وفي إنارة المشاكل الفلسفية في ذهني على نحو لم أعهده من قبل. وتبينت أن اصطدام الأفكار على تباينها، وتبادل الآراء برغم تفاوتها، في حرية وصدق وإخلاص، خير سبيل لتكوين الثقافة الحية الفعالة، وأن خير ثقافة هي ما تكاملت فيها الاتجاهات العقلية فلسفية وعلمية وفنية بل وإيمانية.

وقد أيقنت أن إعراض الكثيرين عن الفلسفة مرجعه إلى جهلهم بحقيقتها وليس إلى عجز عن تذوقها، وأن المسئول الأول عن إعراضهم هذا، كتب المؤلفين التي تعرض مذاهب الفلاسفة ونظرياتهم النهائية كما اكتملت في أذهان هؤلاء بعد كفاح فكري شاق. جل المؤلفين يستعرض الثمرة النهائية، ويغفل الحركة الفكرية الكبرى التي أثمرتها. وعندي أن عملية التفكير ذاتها ينبغي أن تكون موضوع الدرس والتحصيل. فما هدفنا من تدريس المذاهب الفلسفية أن نشحن عقول الطلاب بالأفكار الجامعة والآراء المجردة التي لا حياة فيها، إنما هدفنا تنمية هذه العقول، وتوجيهها على نحو يكفل للنشء سلامة التفكير الحر، فيجنبهم الاستسلام الأحمق أو التعصب الممقوت. ولو أن الفلسفة قدمت للطلاب أو القراء، من حيث هي أسلوب

من أساليب التفكير يمكن لكل منهم أن يمارسه بنفسه، لما أعرضوا عنها، أو سخروا من مذاهبها التي سوف تبدو لهم حينئذ نتيجة طبيعية لتفكير طبيعي، في مشاكل اعترضت أذهان الفلاسفة على نحو طبيعي.

وقد مالني بعد ذلك، أن كثيراً من المهتمين بالدراسات الفلسفية، ومن ورائهم نفر لا يستهان بهم من الطلاب، يتملكهم زهو التخصص، فيستخفون بقدر الجوانب الأخرى من الفكر الإنساني، كالعلم والفنون الجميلة، أو يسخرون من النزعات الإيمانية، غافلين عن حقيقة جوهرية: هي أن الفكر وحدة متآلفة أو حركة نفسية متكاملة لا تنفصم من تيار الحياة، وأن كل مظهر من مظاهر الفكر لا يقل قيمة وأهمية عن المظاهر الأخرى. ولذلك لم يكن مناص من أن ألح في دروسي على أخطاء الفلاسفة إلحاحي على صائب أفكارهم، ومن أن أبرز الأسلوب العلمي في التفكير كقفزة رائعة من قفزات الفكر الإنساني.

وقد لاحظت بعد كل ما تقدم، أن نفراً من خيرة المثقفين ثقافة فلسفية، بعدت بهم الفلسفة عن واقع الحياة الإنسانية، وسمت بهم عن التنازل ليعيشوا في وئام مع عامة الناس، وقضى وهم العبقرية في أحلامهم على أي تقدير للجموع الغفل؛ وأن ثمة قوماً آخرين أكثر تواضعاً من هؤلاء السادة، أحدث فيهم الانصراف الكلي إلى الكتب نظرة تشاؤمية، عدوها عمقاً وفلسفة، وما هي في حقيقة الأمر غير عرض من أعراض انحلال نفسي، مرده إلى تغليب ناحية من نواحي النشاط الإنساني على حساب غيرها، وإهمال نزعات طبيعية لا تقل عن نزعة البحث العلمي، كالحب والنزوع إلى الجمال، والكفاح

العملي... وغير ذلك من نزعات يلطف إرضاؤها من جفاف الحياة، ويبيد الأشجان، ويمحو الشكوك.

كل هذه الأمور مجتمعة، جعلتني أفكر في تأليف كتاب صغير هو محاولة مبدئية لعرض مختلف أساليب التفكير على نحو تكاملي، فلا يكون كتاباً يجمع نظريات العلم أو الفلسفة، بل كتاباً يضم المناهج التي يستخدمها العلماء والفلاسفة والفنانون والمؤمنون في الوصول إلى الحقيقة التي هي هدف الجميع المشترك.

وظلت طوال الأعوام الأربعة الماضية أوجه قراءاتي، وتأملاتي- على وعي بالهدف أحياناً، وغير واع به أحياناً كثيرة. وكنت كلما مضى حول، وشرعت أستقبل التلاميذ الجدد من الحول التالي، يزداد شعوري بالحاجة إلى مثل هذا الكتاب، ويتركز تفكيري في موضوعاته حتى تم في ذهني فصولاً، وصح العزم على أن أبدأ الكتابة فكانت بضع مقالات نشرتها في مجلة الرسالة. ولكن شئون العيش، وشجون الحياة، وهموم العمل الرتيب، وفوضى المعاملات الإنسانية، تضطر المرء أحياناً أن يمضي في غمار الحياة اليومية، كما تمضي قطرة الماء في خصم التيار: مسلوب الإرادة، فاقد الوعي، خامد الحس، موزع النفس. وهل من سبيل إلى التفكير المشرق الصافي، ما لم نكن بمنجاة من عمل مرهق يأخذنا من جميع أقطارنا، وما لم نمتد إلى فرجة من وقت نتسلل من خلالها إلى الوطن العزيز: وطن الفكر المقدس؟!

وأخيراً نقلت إلى معهد التربية لتدريس علم النفس. فكان ذلك بداية عمل جديد، وختام عمل عزيز على نفسي- إلا من قسوة ملابساته-

فخشيت أن تتبدد الأفكار التي تتفزز في ذهني في حيوية وحرارة، وعز على أن يجرفني تيار العمل الجديد، فلا أفي بوعدي إلى تلامذتي المخلصين، خاصة أعضاء الجمعية الفلسفية الصغيرة، أولئك الذين تفرقوا في شعاب الأرض بعد أن تعاهدوا معي على أن تضمنا– برغم الفرقة– وحدة فكرية نبيلة. فعكفت على هذا الكتاب فترة من الزمن، حتى تم بصورته الحالية التي اعتبرها مجرد محاولة أرجو أن تتبعها محاولات أكثر كمالاً واستيفاء.

ولعل المشرفين على تدريس المواد الفلسفية بوزارة المعارف أن يطلعوا على هذه المحاولة وهم بصدد تعديل المناهج والبرامج، خاصة وهي وليدة تجربة شخصية ينبغي أن يكون لها الاعتبار الأول في أي تعديل.

هذا وإن كنت أقدم الكتاب للقراء عموماً، فإني أقصد به على وجه الخصوص طلاب العلم: أولئك الحيارى الباحثين عن أهداف تنظم حياتهم، ومثل توجه نشاطهم، وأفكار تسدد خطاهم. لعلهم يغيرون من أسلوب حياتهم المشتتة المبددة، ويتحررون من الاهتمامات التافهة، ويتنكبون سبيل التهريج العلمي، والاتجاهات الانحلالية المنحرفة.

وأتقدم بجزيل شكري لصديقي الدكتور أبو مدين الشافعي والأستاذ عبد العزيز حسين على ملاحظاتهما القيمة.

المؤلف

القاهرة في ١٩٤٩/١١/٦

الفصل الأول

التفكير بين الإنسان والحيوان

"التفكير هو السر في طفرة الإنسان وتربعه على عرش الكائنات"

"الحية، وتمرده على الطبيعة، تمرداً بلغ به حد استغلال قواها"

"لمصلحته، والسيطرة عليها بفهم أسرارها، وفضح خباياها."

المؤلف

الذكاء العملي

كشفت البحوث النفسية في مجالي الإنسان والحيوان عن حقيقة قد تطامن من غرور الإنسان بعض الشيء، تلك هي أن الحيوان لا يسلك سلوكاً آلياً بحتاً كما ظن ديكارت الفيلسوف الفرنسي، بل ولا يسلك سلوكاً غريزياً بحتاً كما اعتقد الكثيرون زمناً طويلاً، وإنما سلوكه في كثير من المواقف يتم عن قدر من الذكاء العملي يمكنه من التصرف إزاء ما يجد من مواقف تصرفا كفيلاً بتحقيق أغراضه. فهو لا يهتدي بالفطرة وحدها التي تسم السلوك بطابع الجمود، وإنما هو يعدل سلوكه ويبتكر الوسائل الجديدة، حتى ليسهل علينا أن نلحظ– لدى الحيوانات العليا على وجه الخصوص– أنماطاً من السلوك تتصف بالمرونة وتتم عن قدر من الذكاء لا

يقل كثيراً عن ذكاء الأطفال في نفس المواقف. ومن التجارب العلمية ما يثبت قدرة الحشرات على الاستفادة من التجارب الماضية في التكيف للظروف الجديدة، وفي هذا تكمن البذرة الأولى للذكاء.

وكلما صعدنا في السلسلة الحيوانية زاد ذلك القدر من الذكاء العملي الذي يبلغ أقصاه لدى الكلاب والقردة. وبذلك تتلاشى الأسطورة القديمة، التي تفصل فصلاً حاسماً باتاً بين عالم الحيوان المحكوم بالغريزة، وعالم الإنسان المحكوم بالعقل، وتسفر الحقيقة التي لا مراء فيها: ألا وهي أن الكائنات الحية تنتظم سلسلة متصلة الحلقات من أسفل إلى أعلى، منطقها التطور من الأشكال الدنيا للحياة، إلى الأشكال العليا، في غير ما اختلاف حاد يكسر وحدة الحياة على ظهر الأرض، وتضيق الشقة الفاصلة بين الإنسان والحيوان فكلاهما يسلك سلوكاً عقلياً رائده الذكاء. فما الفارق إذن بين ذكاء النوعين؟

الإنسان من حيث السلوك العقلي في قمة الحيوانات، فهو أقدرها على السلوك سلوكاً عقلياً. هو في حياته يصارع الطبيعة وأحداثها، لا بحكم الفطرة فحسب، بل يفوق الحيوان قدرة على استغلال ذكائه في صراعه هذا مع الطبيعة: تقسو عليه ببردها وقيظها وأمطارها، فيهرع إلى الأشجار يتخذ من أغصانها بيوتاً. تتوالى عليه فصول السنة بعضها فيه الخصب ووفرة الغذاء، وبعضها جدب لا طعام فيه، فيبتكر الوسائل يتجنب بها المجاعة، ويهتدي بعد تدبر وإعمال روية إلى ما نعرفه من مختلف أساليب خزن المياه وحفظ الأطعمة، وعدم الاكتفاء بما تدر الأرض بطبيعتها، فيزرع

ويستغل كامن قواها. يخشى هجمات الوحوش الضارية، وعدوان القبائل المعادية، فيتخذ العدة لذلك بصنع الأسلحة، مستخدماً كل ما تقع عليه يده من أحجار وأشجار ومعادن. وهو إذ يفعل ذلك يهتدي بذكائه، بتفكيره العملي الذي يتطور مع الزمن، تطوراً يكشف عنه ما لاحظه العلماء المنقبون عن آثار العصور البائدة من تطور الآلة الإنسانية من الآلة الحجرية القديمة إلى الحجرية الحديثة إلى المعدنية، والأسلحة من الأحجار إلى النبال فالخناجر والسيوف فالبنادق حتى القنبلة الذرية في العصر الحديث.

وهكذا في كل ميدان من ميادين الحياة، يستخدم الإنسان تفكيره وسيلة لتحقيق أغراضه، وهذا هو الأصل في التفكير: وظيفة حيوية عملية تعين الحيوان على الصمود في الحرب الخالدة بينه وبين قوى العالم الطبيعي التي لا تعرف التراجع، وذلك أن الفطرة وحدها لا تكفل انتصاره.

بيد أن اختلاف التفكير الإنساني عن التفكير الحيواني ليس اختلافاً في المرتبة أو الكمية فحسب، بل هو اختلاف في النوع أو الكمية أيضاً. فتفكير الحيوان عملي كله، هو برمته وسيلة إلى العمل، إلى الحياة والبقاء. لا يستغل الحيوان قدرته العقلية المتواضعة إلا في إرضاء مطالبه الغريزية: من الاعتداء والاحتماء، وحماية الصغار، والتناسل الخ. أما الإنسان فبعد إرضاء مطالبه الغريزية يستغل قواه العقلية في الكشف عن أسرار ما يدركه من ظواهر الكون، والبحث عن علل الحوادث التي تقع تحت ناظريه، وتفسير التغيرات التي تطرأ على مختلف الكائنات. ولا شك أن الحيوان

كالإنسان فطر على حب الاستطلاع لكل جديد تجنباً لما قد ينطوي عليه من خطر، أو طمعاً فيما قد بدره من خير ونعمة؛ ولكن الإنسان يتجاوز هذه الحدود النفعية فيستطلع أحياناً من أجل المعرفة في ذاتها، ويجني من وراء ذلك لذة لا تقل عن اللذات الجسدية التي يجنيها من وراء ميوله الغريزية الأخرى.

لذلك كان الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يفكر أحياناً من أجل التفكير في ذاته، بل والذي يجاوز ذلك إلى التفكير في التفكير: يحصى أساليبه، ويفتش عن مصادره، ويسجل أخطاءه، وينقب عن أسباب الوقوع في الخطأ، ويعدد السبل الموصلة إلى المعرفة. والإنسان عندما يفكر هذا النوع من التفكير نقول إنه يفكر تفكيراً نظرياً لا غرض له إلا المعرفة. على أن هذه المعرفة تعود عليه بالنفع العملي وتزوده بأمتن الأسلحة التي تكفل له النصر في معركة الحياة على قوى الطبيعة الغاشمة التي لا تبالي بغير المضي في الطريق المرسوم، وفق قوانين جامدة لا تتزحزح ولا تتزعزع.

الرمزية في التفكير الإنساني

مهما سما حظ الحيوان من الذكاء، وأيا كانت قدرته على تعديل سلوكه، والتصرف والاحتيال إزاء المواقف الجديدة تحقيقاً لأغراضه، يقي رغم ذلك فرق جوهري يميز للذكاء الإنساني من ذكائه، فرق يولد فروقاً أخرى جوهرية، هي السر في تربع الإنسان على عرش الكائنات الحية، وسيطرته على الطبيعة بقدر ما يكشف من أسرارها وقوانينها. وسأحاول

أن أشرح هذا الفارق والفروق الأخرى الفرعية. أما الفارق الأصلي هو: أن الذكاء الإنساني ليس ذكاء حسياً فقط بل ذكاء رمزياً أيضاً، فالوظيفة الرمزية في التفكير الإنساني هي الفيصل الحق بين عقل الإنسان وعقل الحيوان، ولذلك ينبغي أن نذكر أن كلمة تفكير لا تطلق على الحيوان إلا تجاوزاً– إنما التفكير الحق هو التفكير الرمزي.

بيان ذلك أن الحيوان يدرك الموجودات المادية إدراكاً حسياً، أي تنطبع صور الأشياء التي يحسها بحواسه على صفحة الذهن. فهو يدرك كائنات مفردة أو جزئية– حسب التعبير المنطقي– ويستعيد صورها في غيبتها، ويتعرف عليها إن رآها بعد ذلك. الكلب مثلاً: يرى صاحبه فيدركه إدراكاً حياً، ويرى غريباً فلا ينقطع عن النباح مما يدل على أنه أدرك الغريب، وعلى أنه يستطيع التمييز الحسي بين شيئين كما استطاع التمييز حسياً بين صاحبه وبين الغريب. وإذا تغيب صاحبه ردحاً من الزمن عاد بعده إلى بيته، اندفع نحوه وقد بدت عليه علامات الارتياح التي تنم عن وجود القدرة على التذكر والتعرف. فالحيوان يحظى إذن بعديد من القوى العقلية الموجودة لدى الإنسان كالإدراك الحسي وترابط الصور، والتمييز والتخيل والتعرف والتذكر، بل إن بعض الحيوانات حتى العصافير تتحرك حركات استدل منها بعض علماء النفس الحيواني على وجود الأحلام لديها. بيد أن هذه العمليات جميعاً لا تتجاوز المستوى الحسي بأي حال، فما يكون في ذهن الحيوان إذ يدرك أو يتخيل أو يحلم، ليس إلا صورة أو مجموعة من الصور الحسية لأشياء جزئية مشخصة، تتوالى على

صفحة الذهن، متداخلة متشابكة متفاعلة، كما تتوالى صور الفلم على الشاشة البيضاء.

إن المادة التي يعالجها عقل الحيوان هي صور الموجودات الجزئية الموجودة في زمان معين ومكان بالذات، والمتصفة بالصفات الحسية كاللون والطعم والرائحة والشكل والحركة والصوت والملمس، وليس بمقدور الحيوان–أيا كان ذكاؤه– أن يسمو إلى إدراك المعاني الكلية التي يستخلصها الإنسان من مدركاته الحسية. فالإنسان لا يقف عند حد إدراك الأفراد إدراكاً حسياً وتذكرها وتخيلها، ولكن يدرك أيضاً ما تشترك فيه من صفات ويسقط أوجه الخلاف، ويجرد بذلك المعنى العام الذي يدل عليها جميعاً. ويدرك عمرواً وزيداً وفلاناً وفلاناً من الناس، ويتغاضى عن الصفات التي يختلفون فيها من طول وشكل ودين وأخلاق، ويدرك فوق ذلك أنهم جميعاً– بصرف النظر عن حالاتهم الخاصة– يشتركون في صفة الإنسانية. لا يدرك الكلب والقط والعصفور فقط، بل ينتزع من أفراد كل نوع من هذه الأنواع معنى عقلياً– لا حسياً– هو معنى الحيوانية الذي ينطبق على أفراد الحيوان جميعاً بنفس الدرجة. يدرك الإنسان تصرفاً من التصرفات الجزئية ويحكم عليه بأنه خير، ويدرك تصرفاً آخر ويحكم عليه بأنه شرير، فهو يدرك إذن معنى الخير ومعنى الشر إطلاقاً، أي بغض النظر عن الفاعل وظروف الفعل، يدرك الإنسانية والحيوانية، والخير والشر، واللذة والألم، والموت والحياة، والحرارة والبرودة، والسعادة والشقاء، دون نظر للأمثلة الجزئية التي تدل عليها هذه المعاني، ومن هنا كانت العملية

العقلية التي تتغاضى عن الجزئيات بصفاتها المحسة لتستخلص المعنى العام الذي ينطبق على جزئيات كثيرة تدعى عملية التجريد.

وظيفة التجريد تزود الإنسان بالمعاني التي ترمز إلى ملايين المدركات الحسية، فتوفر عليه مجهوداً عقلياً جباراً ومجهوداً جسمياً اكبر. لذلك كان الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يتجاوز عقله المستوى الحسي إلى المستوى العقلي المطلق من قيود الزمان والمكان، وكان أقدر الحيوانات على التصرف والتكيف للظروف، فهو لا يحتاج إذ يفكر إلى تمثل صور الموجودات التي يفكر فيها، بل يكفي أن يستحضر معنى واحداً كالإنسانية يقوم مقام الملايين من الأفراد الجزئية المحسة. الحيوان يتعامل بالمواد المحسة، والإنسان قد يدع الموقف الحسي جانباً، ويرجع إلى عقله متعاملا بالرموز التي تمثل عناصر الموقف. فهو إذ يريد أن يشيد بناء ضخماً، لا يستحضر المواد الأولية من حجارة وأخشاب وحديد وأسمنت ثم يعمل فكره في هذا الخليط مجرباً بانياً ثم هادماً ليصلح ما فسد ويقوم ما نحرف، ولكنه يتناول القلم والقرطاس ويسطر المربعات والمثلثات والدوائر، وغير ذلك من الرموز الهندسية والمعادلات الجبرية والحيل الميكانيكية حتى يتم التصميم. وما التصميم إلا مشروع عقلي صرف، ثم نتيجة التأليف بين رموز عدة، فهو بدوره رمز يمكن تنفيذه في الواقع في أي وقت وفي أي مكان وبأي نوع من المواد. ثم يشرع الإنسان بعد ذلك في تنفيذ التصميم بتشييد بناء هو حالة مفردة جزئية من حالات عدة في حين الإمكان.

اللغة

يتفرع عن القدرة الرمزية إذن قدرة إنسانية فريدة هي الاختراع الذي تخطئ إن اعتبرناه مستنداً إلى الذكاء العملي اليدوي وحده، وهي السر كذلك في القوة الفكرية العظيمة والإنتاج الإنساني الصميم، أعني به "اللغة"، فاللغة مجموعة من الرموز يحملها ما أدرك من صفات وما أحس من مشاعر وما ينفي من آمال، وينقلها إلى غيره عن طريق الإشارة أو الإيماءة أو اللفظ، فيكفي أن أتفوه بلفظ إنسان حتى تبرز في ذهنك الصفات التي ينطوي عليها معنى الإنسانية الذي يرمز إلى جميع أفراد الإنسان، وتتابع على صفحته صور حسية عدة، مختلطة مبهمة، مثيرة مجموعة من الذكريات والأخيلة والأحاسيس لا حصر لها.

طالما ردد الفلاسفة "إن الإنسان حيوان ناطق"، ورددنا نحن قولهم هذا دون تدبر لحكمة اختيارهم لفظ النطق للدلالة على التفكير. وبعد ما أسلفنا تتبين العلاقة الوثيقة بين اللغة وبين الرموز، بين اللفظ وبين الفكرة. فاللغة نتاج القدرة الرمزية، واللفظ المنطوق به حامل للفكرة المعقولة موشاة بخليط من المشاعر النفسية التي لا تنفصل بحال عن مجرى التفكير، ويتبين صدق الفلاسفة إذ جعلوا النطق– أي التفكير الرمزي– فيصلا بين الإنسان وسائر الحيوان، يتبين صدقهم لسببين:

الأول: أنه رفع الإنسان فوق الزمن وحرره من قيود المكان، وأكسبه قدرة عقلية فائقة لم تكن لتتيسر له لو اقتصر على التعامل بالجزئيات،

وقدرة عملية ممتازة تتضح أكثر ما تتضح في المخترعات والمنتجات الصناعية والفنية المختلفة.

والثاني: أنه شكل حياة الإنسان الاجتماعية تشكيلاً راقياً؛ ذلك أن اللغة يسرت اتصال الناس بعضهم ببعض اتصالاً فكرياً وعاطفياً في آن واحد، فهي أداة التعبير عما يدور في الذهن من معان، ووسيلة الربط بين القلوب بما تنقل من مشاعر.

تؤدى اللغة كل ذلك بأيسر وسيلة وأروعها، وهي لا تربط بين فردين في صعيد واحد فقط، بل تصل بين أفراد وأقوام تفرقوا شيعاً في شعاب الأرض قاصيها ودانيها؛ ولا تربطنا بالأحياء فقط، بل بالسلف وقد واراه التراب، وطواه التاريخ في عصوره السحيقة. ألفت اللغة إذن بين القاصي والداني، وبين الأحياء والأموات، وبين الصغار والكبار، وبين المتمدنين والبدائيين. وتيسر بفضلها خزن التجارب والمعارف نقوشاً على جدران المعابد ورموزاً في بطون الكتب سجلاً خالداً يغني عن تجشم الصعاب التي تجشمها غيرناً، ويوفر علينا جهداً هو حقيق أن يبذل في تحصيل معارف جديدة وكسب تجارب مفيدة، تضيف إلى تراث الإنسان ذخائر مستحدثة ولما كانت اللغة بمثابة النافذة التي نطل منها على نفوس البشر وعقولهم كانت بحق أداة الوحدة الاجتماعية أو عامل التكامل الاجتماعي– على حد تعبير مدرسة علم النفس التكاملي–[1] عامل التأليف بين عقول البشر وقلوبهم وأذواقهم، حتى قال بعض المفكرين إنه إذا كان للأفراد متفرقين

[1]أنظر كتاب مبادئ علم النفس العام للدكتور يوسف مراد.

عقول خاصة فلهم مجتمعين عقل عام يسمونه "العقل الجمعي" الذي يتولد عن اجتماع عقول الأفراد ويزيد عن مجموعها. فالأفراد مجتمعين يكتسبون كياناً مستقلاً عن الأفراد، وللمجتمعات منطق خاص يعلو على منطق الأفراد، وإرادة تفرض نفسها على إرادة الأفراد الجزئية، ونفوذاً يكسر من شوكتهم.

وغير خاف أن التكامل الاجتماعي، أو متانة البناء الاجتماعي، ميزة حظي بها الإنسان– بفضل الوظيفة الرمزية– بينا الحيوان لا يزال في مرتبة دنيا من حيث الترقي الاجتماعي. ألا صدق الفلاسفة الذين فصلوا بين الإنسان والحيوان بوصفهم الإنسان بالحيوانية والنطق.

الفصل الثاني

التفكير الخرافي

"الحقائق الكبرى تبدأ خرافات"

برناردشو

في حياة الفرد

جلى أن الحيوانات العليا وعلى رأسها الإنسان لا تسلك سلوكاً غريزياً خالصاً، ولا تتصرف بحكم الفطرة وحدها، بل تستخدم قدراً من الذكاء العملي، بفضله يتحقق التوازن بين الفرد وبين الظروف التي تكتنفه، وبه يتوسل إلى تحقيق رغباته الفطرية كالحصول على الغذاء، أو الاحتماء من الأخطار، أو حماية الصغار، أو اجتذاب الجنس الآخر للتزاوج والتناسل.

والإنسان شأنه شأن الحيوان، يسعى إلى تحقيق نفس هذه الأغراض وإن تعقدت وتعددت، مستخدماً نفس القدرة على التفكير العملي وإن زاد حظه منها.

بيد أنه بعد أن يرضى مطالبه الغريزية هذه فيتغذى ويحتمي ويأمن الخوف والجوع على نفسه وبينه، ويستمتع بجماعة يهرع إليها ويختلف،

ويتبادل وإياها المشاعر والعواطف طبقاً لدافع التجمع الذي غرس فيه؛ بعد أن يشبع هذه المطالب يستغل تفكيره في محاولة الكشف عن علل الحوادث التي تقع تحت ناظريه، واستجلاء أسرار ما يدركه من ظواهر الطبيعة والحياة. فالإنسان إذ يشبع ميوله ورغباته الفطرية لا يقف مكتوف اليدين أمام موكب الحياة والأحياء، ولا يقف مشاهداً سلبياً في عالم تتتابع أحداثه وتتدافع مشاهده في سرعة وتعدد وتداخل وتجدد وتغاير.

وكيف يقف هذا الموقف وقد فطر على حب الاستطلاع لكل جديد غريب، لا تفادياً لما قد ينجم عنه من ضر، أو طمعاً فيما قد يفيد من خير فحسب، شأن الحيوان الذي يستطلع من أجل أغراضه الحيوية؛ ولكن الإنسان يستطلع فضلاً عن ذلك من أجل الاستطلاع في ذاته، ويطلب المعرفة للمعرفة، ويشتهي العلم للعلم في كثير من الأحيان؛ وبذلك يستبين لون جديد من ألوان التفكير لا نصادفه لدى العجماوات؛ ذلك هو التفكير النظري نضيفه إلى التفكير العملي الذي سبقت الإشارة إليه والإنسان في ذلك سواء: الطفل أو الرجل، البدائي الهمجي أو المدني المتحضر، المجنون أو العاقل. كل منهم قد يسعى إلى معرفة علل الحوادث والظواهر وغاياتها ونتائجها من أجل المعرفة، أي أنهم جميعاً يفكرون تفكيراً نظرياً إلى جانب التفكير العملي الذي يحفظ عليهم حياتهم.

ولكن المرء إذ يفكر تفكيراً نظرياً يذهب مذاهب ثلاثة، أو هو ينهج مناهج ثلاثة متباينة وإن اتحدت في الغاية وأعني بها المعرفة. فهو إما أن يلاحظ الظاهرة ويشاهدها،ويفتش عن أسبابها ومسبباتها مستعيناً بالملاحظة

المباشرة والمشاهدة الموضوعية دون تأثر بالمخاوف والرغبات، أو استعانة بالأخيلة والأوهام، أو خضوع للعقائد والآراء الشائعة؛ وحينئذ يقال إنه يفكر تفكيراً علمياً وينهج نهجاً موضوعياً. وإما ألا يكتفي بهذا التفكير الذي يرجع المعلولات إلى عللها والمسببات إلى أسبابها، بل يتجاوز هذا البحث في الجزئيات إلى البحث في أمور عامة لا ينالها الإدراك العادي كالخير والشر، والخلق والعدم، والروح والمادة، والأصل والمصير، بقصد الوصول إلى تفسير شامل للكون أو لجانب من جوانبه، تفسيراً منطقياً لا تناقض فيه، بالاعتماد على الاستدلال أو الاستنتاج العقلي البريء من الخيال وتأثير الأهواء.

إن فعل المرء ذلك قيل إنه يتفلسف. أما الاحتمال الثالث فينصب على امرئ لا تحكمه أهواؤه، امرئ لا يخضع لمنطق العقل الذي يأبى التناقض، فلا يرجع المعلولات إلى عللها الحقيقية، ولا ينسب المسببات إلى أسبابها الملائمة، ولا يرد الظواهر الطبيعية إلى ظواهر من نفس العالم الطبيعي.

ولكنه امرؤ يفترض لهذه الأمور جميعاً أسباباً أو عللاً من ابتداع مخيلته، ومن نسج وأهمته، متأثراً بعقائد مغروسة في نفسه، مدفوعاً بأهواء متناقضة.

ولهذا نقول إنه يفكر تفكيراً خرافياً أو تفكيراً دينياً إذا قصدنا المعنى العام لكلمة دين الذي يطلق على أية عقيدة ترسخ في النفس دون مبرر منطقي أو ذريعة عقلية.

* * *

بعد هذه المقدمة التي لا مفر منها يحسن أن أتناول أساليب التفكير الثلاثة بالتفصيل مبتدئاً بأدناها وأقلها قدرة على إصابة الحقيقة، وأسبقها ظهوراً في حياة الإنسان الفكرية: التفكير الخرافي الذي يسود تفكير الأطفال والمجانين والبدائيين من الشعوب، أولئك الذين يتشابه أسلوبهم حين يعرضون لتفسير الظواهر.

الإنسان البدائي مثلاً يبدهه عديد من ظواهر الطبيعة يستوقف النظر ويدعو إلى التأمل: العواصف تطوح بمسكنه، والبرق يخطف الأبصار، والمطر يهمي بقوة لا تدفع، والظلام يبتلع كل شيء ثم لا يلبث أن يتقهقر من جديد أمام ضوء النهار، وتواصل الشمس رحلتها اليومية من جديد عبر الأفق؛ والكواكب والنجوم كل في فلك يسبحون، لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا القمر بمقدوره أن يبلغ الشمس. تغمر الأرض مياه الأمطار ثم لا تلبث أن تتلاشى في شعابها، وإن من الحجارة والصخر لما يتفجر منه ماء عذب سلسبيل، وإن من البذرة الضئيلة المدفونة في باطن الأرض لتخرج دوحة وارفة الظلال.

وهنالك الزلازل والبراكين والأعاصير تقض مضجعه وتجلب الخراب والدمار دون أن يستطيع لها دفعاً. والموت يرزأ الكائنات فيخرسها ويسكتها سكوتاً أبدياً؛ وبطون الأمهات تأتي إلى العالم بمخلوقات جديدة من حيث لا يدري ولا يحتسب.

أمور تثير العجب والدهشة، وتدعو الطفل أو البدائي أو المتحضر إلى التأمل بغية الاهتداء إلى سرها.

أما البدائي القديم فيرتعد فرقاً من هذه الظواهر مجتمعة أو من بعضها على أقل تقدير، وذلك لقوتها وحتميتها وضعفه إزاءها وجهله بحقيقتها. ولكنه رغم خوفه منها، مشدوه بجبروتها، معجب بقدرتها، طامع في نعمتها، فناسب إياها إلى فعل إرادة خافية يتصورها على نحو ما يتصور إرادته هو، أو قوة مستورة، أو روح عظيم يحرك العالم دون أن يتبين، ويدبر الكائنات والأحداث على نحو تحريك أرواحنا للجسد، وتدبير نفوسنا للوظائف الحيوية. هذه القوى أو الأرواح أو النفوس أو الآلهة، لابد أن تعبد ولابد أن يبتهل لها ويتوسل إليها[1]. ومن هنا كانت الطقوس والسحر والتعاويذ والعادات الغريبة، ومن هنا كان تفسير البدائي للظواهر التي يدركها يستند إلى خيال جامح، ويهتدي بخليط عجيب من المخاوف والرغبات ومتباين العواطف والأهواء، ويتنكب أية محاولة لدراستها دراسة واقعية موضوعية خوفاً وفرقاً من ناحية، واقتناعاً أو بالأحرى إيماناً ويقيناً بما أوحت به مخيلته

[1] أنظر مقالنا "الشعور الديني عند الطفل" في العدد يونيو ١٩٤٧ من مجلة علم النفس.

وما صورت له التقاليد الموروثة من تفسيرات تجد هوى في نفسه ولدى عقليته الساذجة قبولاً من ناحية أخرى.

وهذا هو السر فيما يتسم به التفكير البدائي من تناقض، وفيما تصادف التفسيرات الخرافية من قبول ويقين مكين لدى الإنسان في بداوته.

وليس ذلك عجيباً إذا فهمنا نفسية الإنسان على حقيقتها: إذا تحمس لرأي حماساً لا يقبل النقاش بأي حال فهو رأي أكثر استناداً إلى رغبات وأهواء كامنة منه إلى أسباب ومبررات منطقية، وإذا كان تفكيره مرده إلى عواطف ونزعات نفسية كان الخيال رائده وملهمه. فالتعصب الأعمى مظهر من مظاهر الأهواء الخافية، والخيال خادم مطواع للعواطف والأهواء والنزعات. تلك قاعدة عامة تصدق في كل زمان ومكان، لدى الأفراد وبين الشعوب.

تأمل معي طفلاً غريراً في الظلام، مملئوه الخوف والفزع، يسمع نأمة أو يلمح أمراً عارضاً فيندفع نحوك صارخاً مرتعداً ثم لا يلبث أن يحكى كيف رأى مارداً يدق الطبل في الظلام، وما الطبل في حقيقة الأمر إلا دق رفيق على الباب؛ وما العيون القادحة بالشرر إلا شعاع من نور ضئيل نفذ من ثقب من خلال الباب، ولكن الخوف في جوانح الطفل، والقصص المسمومة التي يحملها في ذهنه عن شياطين الجان ومردة الظلام، ثم رغبته في

التهويل، كل هذه تتضافر على إثارة الخيال، والخيال جامح لدى الشعوب البدائية جموحه لدى الأطفال.

فكل جبل ناء، أو غابة كثيفة، أو كهف مظلم، أو شجرة ضخمة متشابكة الأغصان، أو جدول دافق، أو نبع منبجس، مسرح للأرواح التي لا ترى.

الأرواح في كل مكان: هنالك أرواح الأرض، وشياطين الهواء، وجنيات المزارع، وعرائس الماء. وكل ما يحدث في هذه البقاع إنما هو من أفعال هذه الشياطين.

وحيث أن الإنساني البدائي قديماً كان في غابر الأزمان، أو قائما بيننا في المجتمعات الزراعية، تهدده الطبيعة بأحداثها من عواصف ومجاعات وأمراض، ويحدوه الجهل والخوف، وتسيطر عليه التقاليد والأوهام والخيالات، فلابد أن يتصور هذه الأرواح أقرب إلى الخبث والمضرة منها إلى الخير والمنفعة، وإلى الطغيان والجبروت منها إلى الرحمة والوداعة.

ألا ترى إلى جموع الفلاحين في مصر أو في ير مصر، أولئك الذين يقضون حياتهم نهبا للمخاوف ومسرحاً للعقائد الوهمية، كيف يفسرون الحوادث بردها إلى علل خفية ما أنزل الله بها من سلطان؟ فالبقرة ماتت لأن فلاناً شهق في وجهها شهقة تنفث الحسد والحقد الدفين. وفلان لا يصيبه مرض لأنه يحمل حجاباً حصل عليه من مغربي يجيد السحر وفن التعاويذ، وفلان أصابه شلل عقب اجترائه على ولي من أولياء الله

الصالحين، في حين يبرأ غيره من الفالج لأنه رأى ولي الله في منامه يدعوه إلى رحابه فلبى الدعوة وقدم النذر. وما لنا نذهب بعيداً وقد فسر كثير من عامة القوم وباء الكوليرا منذ أعوام بأنه ناجم عن فساد سيرة الناس ونذير بقرب وقوع الساعة، واستعباد الغرب للشرق بانتشار فساد الأخلاق في ربوع الشرق وغير ذلك من التفسيرات التي لا تشير إلى العلة الطبيعية، وهي الجرثومة التي أتت من مكان ما واستقرت في بلدة "القرين" فكان الوباء، وحاجة الغرب إلى مواد أولية وأسواق بكر ومواقع إستراتيجية تحمي هذه المواطن فكان استعباد الغرب المتفوق بعلمه وعدده، للشرق الغني بثروته الدفينة، الفقير في علمه المتخلف في نظمه.

وهكذا كلما زدنا علماً وثقافة قل عنصر الخوف من الطبيعة وحل محله ميل إلى مواجهتها، وتتبع ظواهرها لتلمس عللها الحقيقية، بدلاً من الهرب منها واجترار تفسيرات خيالية لها.

فالخوف- خالق الأوهام ومقيد الحريات- يتراجع دائماً أمام سلطان العلم، رفيق الأمن ومحرر العقول من الأوهام والأباطيل.

على أن تفكيرنا اليومي- نحن المثقفين- طالما تتسلل فيه نزعة خرافية خاصة إذا كنا في حالة من القلق النفسي أو الخوف أو الحزن، تلك الحالة التي يكون فيها المرء أكثر ما يكون عرضة للوساوس، وأقل ما يكون تحرزاً من الوهم، والتفسيرات الخرافية يتقبلها ليطمئن قلبه ويرد السكينة إلى نفسه.

فالإنسان مهما سما علمه ودق حسه وزكا عقله إنسان أولاً وأخيراً: ينخلع قلبه من الأهوال، ويخفق فؤاده بالحب والهوى، ويضيق صدره بالغيظ والحزن، فيهرع إلى رحاب القلب الحاني ليستريح من تمرد العقل الجاف ولو إلى حين.

وهنالك ينعم بأحلامه وأخيلته. ناهيك بقصور العقل الإنساني الذي لا يني عن السعي لتفسير الوجود تفسيراً خالياً من التناقض، ولكنه يعجز في كثير من الأحيان عن بلوغ غايته، فيقعد الإنسان ملوماً محسوراً، حائراً إزاء عوالم مغلقة مبهمة، غارقاً في بحر لجي من الظواهر والمشاهد والحوادث– لولا فضل من خيال يسارع إليه يستمد منه التفسيرات الخرافية وقد عزت عليه التفسيرات العلمية الواقعية. فيهدأ الصوت الثائر المطالب بالمعرفة إلى حين يتزود بالوسائل الأمتن والأدوات الفكرية الأقوى، يهجم بها على ظواهر الطبيعة ويمزق الأستار ويقتحم ما وراءها من أسرار، ليحيل في نهاية الأمر ظلام الرحاب النائية نوراً يبهر الأبصار.

فالتفكير الخرافي إذن– الذي يمتزج فيه التفكير بالخيال– ليس متاعاً تافهاً، ولكنه على قصوره عنصر بالغ الأهمية في الحياة الفكرية، ومقدمة لابد عنها في تطور التفكير البشري، بل هو الوثبة الأولى في طريق العلم والعرفان، ومحاولة مجدية لكشف أسرار الطبيعة إذا تهذبت وتخلصت رويداً من تأثير المخاوف والأخيلة برز نور الفلسفة وضياء العلم.

في الشرق القديم

كل منا يسعى إلى استكناه أسرار الوجود، وكشف الستر عن خباياه، تتتابع على مشهد منه ظواهر الطبيعة، وتتوالى أمام ناظريه مواكب الأحياء، وتترى تحت سمعه وبصره أحداث الإنسان: فيعمل الفكر بغية اكتشاف أسباب هذه الأمور، والبواعث التي تحدثها وتسيرها، والغايات التي تتجه إليها والحكمة الكامنة وراءها. وجملة القول أن الإنسان يحاول تفسير ما يبصر وما يسمع وما يعي، وتختلف تفسيراته تبعاً لتقدمه الفكري ومرتبته من التطور العقلي.

من أجل ذلك اختلفت تفسيرات الطفل عن تفسيرات الراشد المكتمل، وتفسيرات المجنون عن تفسيرات العاقل المتزن، وتفسيرات البدائي عن تفسيرات المتحضر المتمدن. اتفق الجميع على أمر واحد: هو البحث عن الحقيقة ما امتدت بهم أسباب الحياة، ولكنهم يسلكون سبلاً ثلاثاً أقصرها وأسلمها سبيل العلم، وأرحبها طريق الفلسفة، وأدناها وأكثرها التواء ودوراناً حول الحقيقة طريق التفكير الخرافي.

وقد حدثت القراء في موضع سابق عن التفكير الخرافي في حياة الفرد، وانتهيت معه إلى أنه برغم بعده عن الحقيقة الموضوعية، وانحرافه عن القصد في محاولة بلوغ الواقع، يعد وثبة أولى في طريق العلم والعرفان، ومحاولة ساذجة لكشف أسرار الوجود، ومرحلة لازمة في التطور الفكري لابد مسلمة إلى ما هو أرقى: إلى الفلسفة والعلم.

والبشرية في تطورها الفكري كالفرد في تطوره الفكري. لم تكشف عن قوانين الجاذبية، ومدار الأفلاك، والقوة الكهربائية، والطاقة الذرية، إلا بعد جهاد عنيف، وكفاح فكري شاق دام آماداً طوالاً، ومحاولات مضنية كان أولها التفكير الخرافي الذي يسم العقل البشري في طفولته.

فالتراث الفكري للذي خلفته أجيال البشر يبين أن أول مرحلة من مراحل التفكير كانت مرحلة دينية صرفة، يمتزج فيها التفكير بالخيال.

ونحن نعلم أن الفكر الإنساني بزغ أول ما بزغ في الشرق القديم: عند المصريين والفرس والأشوريين والبابليين والهنود والصينيين. ونظرة عامة إلى ما خلف هؤلاء من محاولات تفسيرية تكشف عن غلبة العاطفة الدينية، وسيطرة التقاليد الموروثة، والجنوح إلى الخيال.

ولابد لتفكير يصدر عن الأهواء والعواطف، ويستمد المعارف من الخيال والأوهام، ويستهدف السعادة في الدنيا والآخرة، لابد لتفكير هذا شأنه أن ينتج عقائد دينية، وفنوناً جميلة، وحكمة أخلاقية، كل ذلك في مزيج واحد متفاعل لا فرق فيه بين علم وفن ودين وأخلاق، حتى لنجد علماء القرون الغابرة هم شعراؤها وحكماؤها وكهنتها في آن واحد.

ألا ترى إلى الكهنة المصريين في العهد الفرعوني يرعون الدين، ويحمون الفضيلة، ويحملون رسالة العلم، ويرفعون لواء الحكمة، ويوجهون سياسة الدولة، ويتحكمون في مصير الشعب؟ أو لم يكن شعراء العرب في بداوتهم وشعراء اليونان قبل عصر الفلسفة قادة الفكر وقادة المجتمع في

هذه الربوع؟ فامرؤ القيس والنابغة والأعشى وزهير في جزيرة العرب، وهوميروس وصحبه ممن طمست الأحقاب أسماءهم في بلاد اليونان[١].

وهل ننسى أن زراد شت حكيم الفرس كان داعية دينية لعقيدة تحمل بين ثناياها فلسفة ناشئة؟

وهل كان بوذا الحكيم الذي خلد في تاريخ الفكر بحكمته الأخلاقية وتحرره الفكري وآرائه السياسية، إلا كاهناً لإحدى القبائل الهندية الكبرى وابناً لشيخها؟

وجملة القول أن التفكير الخرافي في الشرق القديم يتصف بخصائص ثلاث: الخضوع لسلطان الدين أي التقاليد الموروثة المقدسة، والاتجاه الخيالي ومن هنا كانت صلته الوثيقة بالفن، والنزعات الأخلاقية.

وعلينا الآن أن نستعرض أمثلة من الفكر الشرقي القديم مبتدئين بالتفكير في مصر القديمة.

الكهنة المصريون

لم يكن للمصريين دين واحد، بل أديان عدة اختلفت باختلاف الأقاليم وتطورت مع تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية في وادي النيل. وقد برزت الديانة المصرية القديمة كعامل هام في حياة الشعب، في عهد

---

[١] انظر كتاب قادة الفكر للدكتور طه حسين.

مشيدي الأهرام كخوفو وخفرع وأوناس، وفي عهد الملوك الغزاة كتحتمس الثالث وسيتي الأول ورمسيس الثاني[1].

والذي يهمنا في هذه الديانة هو تصور المصريين للكون، وسذاجة تفسيراتهم لأحداثه: فهذا أمنحتب الرابع، الذي عبد آتون (قرص الشمس) فسمى لذلك "أخناتون" أي روح آتون، ينشد مخاطباً قرص الشمس معتبراً إياه علة لظواهر الطبيعة، وقوة روحية تدبر الكائنات: "يا شمس النهار، يا من تخشاه البلاد القاصية

أنت موجد حياتهم

أنت الذي خلقت في السماء نيلاً

لكي ينزل عليهم ولهم.

يتساقط الفيضان على الجبال كالبحر الزاخر

فيسقى مزارعهم وسط ديارهم.

ما أبدع تدابيرك يا إله الأبدية..."

هذا ولم يكتف المصريون بعبادة الشمس من حيث هي مصدر الحياة، وإنما قدسوا النيل، واتخذوا من السماء إلهاً، ومن الكواكب أرباباً، كما يتبين من دعاء ورد في إحدى أوراق البردي ذلك نصه: "أنت الإله الأكبر، سيد

---

[1] انظر كتاب الأدب والدين عند قدماء المصريين تأليف الأستاذ أنطون زكرى.

السماء والأرض، خالق كل شيء، يا إلهي وربي وخالقي، قو بصري وبصيرتي لأستشعر مجدك، واجعل أذني صاغية لأقوالك..."

وهكذا يتبين تأليه المصريين لقوى الطبيعة بحكم بداوتهم الفكرية، شأنهم في ذلك شأن الطفل: موضوعات الدين في ذهنه صور حسية خيالية، لم ترق بعد إلى المستوى العقلي التجريدي؛ الطفل الذي يميل بحكم طوره العقلي إلى أن يضفي على الكائنات جامدة كانت أو حيوانية صفاته الإنسانية، فيرى الشمس والقمر والنجوم حاصلة على صفات الكائنات الإنسانية، من قدرة وإرادة وفهم، الأمر الذي يجعله حينما يصطدم بحائط أو باب صدمة تؤلمه، ينهال عليه ركلاً، مفرغا فيه حنقه كما لو كان الحائط أو الباب ذا إرادة شريرة، وكما لو كان يحس الألم كما يحسه هو.

وهذا يذكرنا بأحد الأباطرة القدماء الذي انهال على مياه البسفور ضرباً بالسلاسل لأنه اجترأ فاكتسح أسطوله.

فسلوك المصريين القدماء إزاء قوى الطبيعة المعبودة، وسلوك الطفل إزاء الباب، وسلوك الإمبراطور الحانق على البسفور، سلوك ناجم عن تصور خرافي للحوادث، وتعليل وهمي لها.

آمن المصري القديم بخلود الروح. ولا يسع من يستعرض مقابره ونقوشه ومعابده إلا أن يستوثق من سيطرة هذه العقيدة على ذهنه سيطرة أذهلته عن واقع الحياة، ومن شوقه المتحرق للعالم الآخر، شوقاً أطلق الخيال يجوب في آفاق هذا العالم المجهول، فيرسم صورة لحياة الروح بعد

مغادرة الجسد، صورة هي لوحة فنية لا أثر للعقل فيها، ولا فضل للبرهان في تثبيتها، إنما الفضل كل الفضل للخيال الذي أنتجها، والعاطفة الدينية التي آلهمتها.

هذا "أوزوريس" الإله الصالح (رمز الخير والعدالة) برأس محكمة العدل الكبرى، يجلس على عرشه في صدر قاعة يكلل سقفها القناديل وعلامات الحق، وأمامه أحفاده أبناء "حورس" وآلهة أركان العالم الأربعة، ومعهم اثنان وأربعون قاضياً، بعضهم برؤوس بشرية، وبعضهم برؤوس حيوانية، وعلى رأس كل منهم ريشة نعامة رمزاً للمعبودة (معت)، ممثلة الحق والاستقامة والعدل، وفي يد كل منهم سيف لقتل الخاطئ، ووظيفتهم ملاحظة ما يظهر في كفتي الميزان الذي يزن الحسنات والسيئات.

وأمام "أوزوريس" وحش مفترس متحفز لافتراس الميت إذا رجحت كفة خطاياه. ثم يقف الميت على قاعة العدل خائفاً مرتعداً في الساعة الرهيبة التي يقرر فيها مصيره، ويترافع عن نفسه، ثم يصدر الحكم بالبراءة أو الإدانة؛ حتى إذا انتهت المحاكمة أمر "أوزوريس" بالفائزين إلى الجنة وبالخاسرين إلى الجحيم.

هذه أفكار الخلود والثواب والعقاب، كما يصورها كتاب الموتى تصويراً حسياً خالياً، دون برهان ودون تفكير عقلي خالص. إنما هي محاولة فكرية لمعرفة ما وراء الموت، ومصير المذنب ونهاية المحسن، محاولة

استخدمت فيها الوسيلة الوحيدة التي يسمح بها ذلك الطور من النمو العقلي: طور الخرافة والعاطفة.

حكماء الفرس

وما دمنا بصدد الحديث عن المذنب والمحسن، أو عن الخير والشر فلننتقل إلى "زرادشت"، أبرز حكماء الفرس، الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وخلف ديناً لا يزال له أتباع حتى اليوم في ربوع الهند وغيرها.

وقف زرادشت حائراً في عالم متناقض فيه الخير والشر، والجمال والقبح، والسعادة والشقاء؛ وأعمل فكره محاولاً تفسير شطري الوجود، فتصور العالم نهباً لروحين متصارعين: أورموزدا وأهريمان. الأول إله الخير، صانع السماء والأرض والبشر والملائكة الأبرار؛ والثاني إله الشر، علة الموت ومفشي الرذائل ومحدث الأمراض والشياطين. الأول يؤلف مع ملائكته وأتباعه الصالحين حزب الحق، والثاني يؤلف مع شياطينه والكفار المنافقين حزب الباطل. والحرب بين الحزبين سجال، ولكن زرادشت حكيم متفائل، يدفعه تفاؤله إلى تصور نهاية سعيدة للرواية الكونية، إذ يغلب الخير في النهاية ويصبح العالم كلا واحداً متجانساً إلى أبد الآبدين.

وبعد فذاك لون خيالي من التفكير؛ بيد أنه يستر وراءه نزعة فلسفية ناشئة تغالب الخرافة؛ تسعى إلى إيجاد حل معقول لمشكلة الخير والشر في العالم: هل هما من مصدر واحد؟ لا– فذلك مالا يقبله عقل زرادشت

الحكيم؛ إذ كيف يتسنى أن يصدر النقيضان عن مبدأ واحد!؟ لابد إذن أن مظاهر الشرور من أمراض وجرائم وموت وقبح وشقاء، وترجع إلى علة غير العلة التي ترجع إليها مظاهر الخير من عافية وإحسان وفضيلة وحياة وجمال وسعادة. ولكن العقل قاصر كما قلنا، فهو يفرض وجود العلة ويعجز عن معرفة كنهها، حينئذ يلوذ بالخيال يلتمس عنده ما لم يجده في رحاب العقل، فيخرج بصورة رائعة ترضي نزوعه إلى المعرفة إلى حين: تلك هي صورة الصراع المحتدم بين حزبين على رأس أحدهما "أورموزدا" وعلى رأس الآخر "أهريمان".

ولكن هذه النتيجة لا تشبع العقل، ولا تشفي غليله فيتساءل لمن الغلبة، أللخير أم للشر؟ وهل يعقد النصر لحزب الباطل؟ لو أجاب زرادشت على هذا السؤال مستنداً إلى الاستدلال البريء من الهوى والرغبة، لقلنا إنه أنتج فلسفة وفكر تفكيراً فلسفياً، ولكنه بحكم طوره المبكر في عالم التفكير، يستجيب لنزعة التفاؤل المتمكنة من نفسه، فيغلب الخير، لا لضرورة منطقية، ولا ليقين عقلي، ولكن لإيمان قلبي، ورغبة نفسيه، يحتمان عليه أن ينتصر الخير ويعم الجمال وتسود السعادة في نهاية الأمر. وهكذا نلمس لدى الفرس ما لمسناه في تفكير المصريين: دوافع نفسية تحرك الخيال فيصوغ الآراء صياغة حسية، ويصور العالم صورة خيالية ذاتية لا صورة واقعية موضوعية.

وتقرب من هذه المحاولة الفارسية محاولة هندية يمثلها البراهمة وهم الكهنة الحفاظ على الديانة الفادية[١] التي ترجع إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد، والتي توزع قوى الطبيعة على آلهة عدة لكل منها دوره في تدبيرها. كان البراهمة كهنة لهذه الديانة جمعوا بين العلم والدين، وليس هذا بعجيب إذا علمنا أن الفادية مشتقة من فيداس[٢] أي العلم، وقد تطورت الديانة الفادية بفضلهم تطوراً اقتضاه تبدل الأحوال، وارتقاء التفكير؛ فخرج المذهب البرهمي في القرن التاسع قبل الميلاد بفكرة فريدة في هذه العصور الخالية التي تسود فيها الوثنية أو تعدد الآلهة، هي فكرة الإله رغم تعدد مظاهره. "براهما" الذي أخرج العالم من ذاته، والذي يحفظه ويرعاه، والذي يهلكه ويفنيه. فهو ثلاثة، هو "براهما" من حيث هو مبدأ الوجود، وهو "فشنو" إذا نظرنا إليه من حيث عنايته بالكون والمحافظة عليه، وهو "سيفا" من حيث كونه المهلك. وما براهما وفشنو وسيفا غير أسماء ثلاثة لإرادة واحدة لا حد لها، وقدرة فريدة لا نهاية لها. أما الموجودات أو الجزئيات التي ندركها بحواسنا، فهي مجرد مظاهر حسية عدة لحقيقة كلية واحدة هي "براهما" المنبث في أرجاء الكون جميعاً. وهكذا يبلغ البراهمة نظرية فلسفية سوف تصادفنا كثيراً في سياق الحديث عن تاريخ الفلسفة، تلك هي نظرية الحلول؛ تصادفها عند متصوفة الإسلام في القرون الوسطى وسبينوزا في العصور الحديثة. وقد ارتكزوا على هذه النظرية في تفسير الخير والشر

---

[١] Védisme

[٢] Védas

والسعادة والشقاء؛ فأرجعوا الخير والسعادة واللذة إلى الوحدة، واعتبروا الكثرة الوهمية والرغبة في الانفصال عن الإرادة الكلية علة الألم والشر والشقاء في الحياة الدنيا؛ وعليه يصبح بلوغ السعادة عملاً يسيراً، فما عليك إلا أن تستجيب لنداء الوحدة والحقيقة، فتتجرد من لذات البدن، وتتجرد من أوهام الحواس التي تفصلك عن الكلى اللانهائي، وتقطعك عن الأصل الإلهي؛ ولا يتأتى ذلك إلا بمجاهدات نفسية، ورياضيات جسدية عنيفة، تأخذ نفسك بها كما يفعل اليوم فقراء الهنود الذين يتصلون بسبب قريب بهذه الفلسفة القديمة البدائية. وهنا نلمح كيف أدت النظرة الهندية للعالم إلى نظرية عملية، تستهدف تدبير حياة الفرد والجماعة بما يكفل لهم سعادة أبدية. وهذه لعمري ميزة تسم الفكر الشرقي القديم: أعني بها عدم الوقوف عند تفسير العالم الطبيعي وتجاوز ذلك إلى مباحث أخلاقية في الخير والشر، والسعادة والشقاء، واللذة والألم، مباحث أفضت إلى حكمة عملية، ونقصد بالحكمة العملية ذلك الجانب من الفلسفة الذي يتناول بالبحث مبادئ الأخلاق والسياسة.

وما دمنا قد ذكرنا الحكمة العملية فلا بد أن نشير إلى زاهد قبيلة سكيا المتوفى سنة ٤٧٧ قبل الميلاد[١] "بوذا" الحكيم الذي جمع من الأتباع، وخلف من الأنصار، مالم يتيسر لكثيرين من قادة الفكر ودعاة الدين في كثير من العصور. لابد أن نشير إلى بوذا فهو خير ممثل للحكمة العملية في الشرق القديم، وأقدر مفكري عصره على التحرر من الخرافة،

[١] أنظر "دروس في تاريخ الفلسفة" تأليف الدكتور إبراهيم مدكور والأستاذ يوسف كرم.

وأقربهم إلى النزعة الفلسفية التي لا تبالي بالموروث، ولاتنى عن السعي إلى الحقيقة الخالصة، حتى لنجد لديه بذور مذهب فلسفي شاع في العصور الحديثة، مذهب ينكر وجود جوهر اسمه العقل أو الذات. وإنما الموجود ظواهر نفسية، ووقائع شعورية، وأفكار تتتابع وتتلاحق دون حاجة إلى جوهر يحمل هذه الأمور جميعاً، فنحن نفكر ونعقل وتتخيل وندرك ونشعر، وتتتابع الأفكار والمعاني والأخيلة والمدركات والمشاعر، فليس ما يدعونا إلى القول بنفس أو عقل أو ذات تحمل هذه الأمور.

ذلك مبحث في صميم الفلسفة يعد وثبة فكرية رائعة، ويضع لبنة من لبنات الميتافيزيقا. وقد استنتج بوذا من هذه النظرية نظرية في الميتافيزيقا هي إنكار "براهما" أي أصل الوجود عند البراهمة، استنتجها استنتاجاً منطقياً من رأيه في الذات الفردية؛ ولكنه رغم ذلك لا يزال يتصل اتصالاً وثيقاً بالفكر الخرافي الذي يتأثر بالدوافع النفسية، ويستلهم الخيال في كثير من الأحيان، ناهيك بالجانب الأخلاقي في فلسفته الذي يجعل الزهد فضيلة الفضائل، وفناء الشخصية (النيرفانا) غاية الغايات. ولن أترك الحديث عن الملهم الحكيم، قبل أن أشير إلى آرائه في الفلسفة السياسية، من استنكار لنظام الطبقات، وإعلان للمساواة التامة، وإقرار بفكرة التعاطف بين البشر ومبدأ السلام والمسالمة؛ وجميعها آراء تستهدف نفس الغاية التي أنتجت فلسفته: إفناء الشخصية الفردية، وتغليب الطبيعة العقلية على الطبيعة الحسية، وإخضاع الإرادة الجزئية للإرادة الكلية.

* * *

وآخر مثال أزجيه من التفكير الصيني. ومن أحق بالذكر من بين قادة الفكر الصيني القديم من "كونفوشيوس"، الذي عاش في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. أفكاره عملية أي أخلاقية سياسية. ففي الأخلاق يؤكد فكرة الواجب وضرورة صدورها عن العقل، وضرورة تكميل النفس، ويلح على أن الفضيلة اعتدال أي وسط بين الإفراط والتفريط، وينهي عن التطلع إلى المستقبل فهو هم وألم. وأما فلسفته السياسية، فترتكز على عداء للحرب وإيمان بالسلام والعالمية. ويعتبر مثلاً قديماً من أمثلة الدعوات إلى السلام والإيمان بضرورة جعل العالم أسرة واحدة متحابة متعاونة متكاملة، فليتأمل هيئة الأمم المتحدة هل أتوا بجديد؟ ولينظر مفكرو الغرب كيف ساهم الشرق القديم في دعم السلام العالمي والأمن الجماعي بفكره ولما يزل في دور الطفولة.

بعد هذا العرض السريع لتراث فكري دفع العقل إلى الأمام بما قدم من غذاء لعصور تالية نقف هنيهة نتساءل: أليس من الخطأ أن نقول إن الفكر الشرقي القديم خرافي كله؟ ونجيب عن أنفسنا: إن الخرافة كانت تسود في هذه العصور، ولكن الفلسفة كانت تطل برأسها بين الفينة والفينة، وترسل بارقة مضيئة بين الحين والحين؛ حتى نرى الفكر الهندي والصيني يضرب بسهم في عالم الفلسفة، فقد حاول الهنود والصينيون تفسيرات عقلية كان يمكن أن تصير فلسفة لولا تقيد ببعض أغلال التقاليد، وهروع أحياناً إلى الخيال، وتناثر في الآراء، وإعواز إلى مذهب يلم شتات هذه الأفكار المبعثرة والنظرات المتفرقة، واقتصار على الفلسفة العملية سياسية كانت أو أخلاقية. ولو قد تجرد هؤلاء القدماء من النزعة الدينية الساذجة، وأخذوا أنفسهم ببعض التأليف بين النظرات المبعثرة لأمكن أن يخرج اتجاه ميتافيزيقي عام كما حدث عند اليونان إبان عصر الفلسفة.

الفصل الثالث

التفكير الفلسفي

"أيتها الفلسفة أنت المدبرة لحياتنا.

أنت صديق الفضيلة وعدو الرذيلة،

ماذا نكون وماذا تكون حياة الناس لولاك!"

شيشيرون

فوضى التعريف

عودتنا كتب الفلسفة التي تقدم لعامة القراء أن تطالعنا في السطور الأولى بمعنى كلمة فلسفة فتردد إنها كلمة من أصل يوناني مركبة من "فيلو" أي محب و "سوفيا" أي الحكمة، وتنتهي من ذلك إلى أن الفلسفة معناها "محبة الحكمة". ثم تمضي لتؤكد في جرأة أن أول من استعمل الكلمة للدلالة على علوم الفلسفة عالم يوناني من أعلام الرياضة والفلك والموسيقى، فيثاغورس الذي توفى في القرن الخامس قبل الميلاد؛ إذ قال: "لست حكيماً، فالحكمة لا يتصف بها غير الآلهة وما أنا إلا محب للحكمة". تردد الكتب ذلك القول مع أنه لم يثبت بالدليل التاريخي البات أن فيثاغورس أول من استعمل كلمة فلسفة بمعنى اصطلاحي، فالمؤرخ

"هيرودوت" يذكر أن "كريزوس" قال "لصولون" إنه سمع أن صولون قد جاب كثيراً من الأقطار يتفلسف، وإن الذي دفعه إلى ذلك رغبته في المعرفة[1].

ولذلك يحق لنا أن نرجح أن هيرودوت أول من استعملها للدلالة على علم من العلوم، أو- على الأقل- أن نشك في نسبتها إلى فيثاغورس.

وعودنا جمهور المثقفين أن يتساءل عن معنى الفلسفة، ويتطلب تعريفاً جامعاً مانعاً لها في كلمات قلائل، ولما كان موضوع الفلسفة غير واضح المعالم، غير محدود الأفق، ولما كانت المعرفة الفلسفية متشعبة الأطراف، متنوعة الاتجاهات حتى ليستحيل أن تفضي إلى نتائج ثابتة نهائية شأن العلوم المختلفة، لما كان الأمر كذلك تعذر تعريف الفلسفة على اعتبار أنها لون من ألوان التفكير البشري، أو فرع من فروع المعرفة الإنسانية.

وإذا كان الفلاسفة قد تصدوا لتعريفها فإن تعريفاً واحداً من تعريفاتهم لم ينج من النقد فضلاً عن التقريع، حتى ليتعذر علينا أن نجد فيلسوفين يتفقان على تعريف واحد. سر ذلك أن كل فيلسوف إذ يتصدى للتعريف إنما يكون واقعاً تحت تأثير فلسفته الخاصة فيكون التعريف الذي ينتهي إليه مجرد عبارة قصيرة توجز فلسفته، وتركز مذهبه.

---

[1] المدخل إلى الفلسفة تأليف كولبه وترجمة أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفي.

أفلاطون، مثلاً، يصف الفيلسوف بأنه شخص غايته معرفة الأمور الأزلية. أو الوصول إلى حقائق الأشياء، أو الارتقاء من العلم بشئون حياتنا الوهمية إلى إدراك مسائل الحياة الأزلية. وهو يصدر في ذلك عن نظرية عرف بها، نظرية المعاني أو المثل، التي ترى العالم المحسوس الذي نحيا فيه حياتنا الراهنة عالم أشباح زائلة، لحقائق أزلية أبدية لا تحس، وإن لم يكن من المستحيل إدراكها إن اصطنعنا التأمل العقلي الخالص من أوهام الحس والبدن. فيصبح العلم بأمور هذا العالم تافهاً، في حين يصبح العلم الحق هو الإحاطة بعالم الحقائق الأزلية الروحية، وما ذلك العلم غير الفلسفة. بل نراه يقول: "الفيلسوف الحق هو ذلك الذي يسعى إلى انتزاع الروح من الجسد"[١] ألا يلخص ذلك القول نظريته في العلاقة بين الروح والجسد، التي ترى الإنسان لا مركباً من روح وجسم، بل تراه روحاً حلت عرضاً في جسد هو سجن لها ينبغي أن تتحرر منه؟

وشيشيرون، الخطيب الروماني، بنافح عن الفلسفة الرواقية التي تدين بالفضيلة غاية للحياة، وترى السعادة في الخضوع لمحتوم القضاء، والإذعان للقدر، والابتسام للخطوب، والرضا بواقع الأمور. ذلك أن الأمور ليست فوضى، إنما هي وفق إرادة عليا خيرة عاقلة، ثم هي فضلاً عن ذلك منبثة في أرجاء الكون، حالة في جنباته. حتى لتصبح السعادة شأناً من شئون النفس لا يتوقف على الظروف الخارجية، ولا يرتهن باعتدال الأمور أو تقلب الأحوال، إنما هي طوع أمرك إن ارتضيت حكم الإرادة الكلية،

---

[١](فيدون) من محاورات أفلاطون.

وازدريت اللذات الجسدية. ينافح شيشيرون عن الفلسفة الرواقية هذه، فهل نعجب حين يذكر في معرض الحديث عن الفلسفة: "أيتها الفلسفة! أنت المدبرة لحياتنا: أنت صديق الفضيلة وعدو الرذيلة، ماذا تكون حياة الإنسان لولاك؟!" أو حين يضع حدود المعرفة الفلسفية بقوله "إن الفلسفة هي العلم بأفضل الأشياء، والقدرة على الانتفاع به بكل وسيلة ممكنة".

إن شيشيرون بقوله هذا لم يعرف الفلسفة بقدر ما عرفنا وجهة نظره الخاصة.

وأرسطو، المعلم الأول، يقسم الفلسفة إلى فروع عدة جميعها حكمة، بيد أن "ما وراء الطبيعة" أحق تلك الفروع باسم الحكمة. وهو يسمى علم ما وراء الطبيعة "الفلسفة الأولى" في مقابلة "الفلسفة الثانية" ويعني بها العلم الطبيعي. ويعرف الفلسفة الأولى بأنها العلم الإلهي الذي يبحث في الله، المحرك الأول، مسبب الأسباب وعلة العلل، ذلك أن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك، فضلاً عن أن الطبيعة الحقة الموجود تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو زائل.

وإليك مثالاً من الشرق العربي، عالم مسلم مشبوب العاطفة الدينية وذلك هو الجرجاني، بطل التعريفات، يعرف الفلسفة بأنها "التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية". فيأتي تعريفه خير معبر عن نزعته الفكرية، فكيف ننتظر منه أن يكون تعريفاً للفلسفة في ذاتها؟!

وإذا كان معنى الفلسفة يختلف من فرد إلى آخر فهو يختلف كذلك من عصر إلى آخر. كان في القرون الوسطى العلم الذي يصل إليه العقل بطريق النظر الفكري الصرف، في مقابلة العلم الإلهي الذي يصل إليه الإنسان بطريق الوحي.

وهكذا صار معني الفلسفة العلم العقلي المنظم. وفي العصور الحديثة تدل كلمة فلسفة على مجموعة العلوم النظرية التي تستند إلى النظر العقلي الصرف في مقابلة مجموعة العلوم المستندة إلى الملاحظة والتجربة.

ناهيك بشتى التعريفات التي تنكر الفلسفة وتزدري الفلاسفة، يطلقها نفر من المتزمتين الحرفيين في تدينهم، يصدرون في تعريفهم لها عن تهيب من العقل، وخشية على إيمانهم السطحي من عمق التأمل العقلي؛ أو يتفكه بها قوم من المازحين الجهلاء يصدرون في تعريفهم لها عن العداء لما يجهلون. فمن تعريف لها بالكفر والزندقة، إلى القول بأنها تعقيد البسيط، إلى اتهامها بتهمة الثرثرة والقدرة على الحديث حين ينبغي وحين لا ينبغي، أو قوة الحجة في مجال الحق أو مجال الباطل على حد سواء.

فقد اتضح إذن بعد هذا العرض السريع أنه لا سبيل إلى الوقوف على حقيقة الفلسفة من تعريفاتها، كما أنه لا سبيل إلى معرفة حقيقة المرء من بطاقته، أو الكتاب من عنوانه. وإن تم التعريف عن أمر ما، فعن اتجاه صاحبه العقلي، أو نظريته الفلسفية أو شعوره نحو النهج الفلسفي منكراً كان أو مؤيداً.

إن تعريف الفلسفة قد يوهم القارئ أنها مجرد علم من العلوم، ابتدأه أو ابتدعه ذلك النفر من الحكماء، وتعاون على إقامته وتطوره أجيال الفلاسفة، في حين أن الحقيقة التي تخفى على الكثيرين من طلاب الفلسفة المبتدئين، أن الفلسفة أسلوب من أساليب التفكير البشري، وناحية من نواحي النشاط الفكري. فالإنسان المنطوي على طلب المعرفة، المطبوع على تفسير الظواهر، المتلف على تلمس العلل والأسباب والغايات، كما ينهج النهج الخرافي في تفكيره قادر إذا ما بلغ طوراً من التقدم العقلي أرقى، وإذا ما تهيأت له ظروف مادية خاصة، على أن ينهج نهجاً فلسفياً. بل إن بذور التفكير الفلسفي لتبرز في طفولة المرء وفي طفولة البشرية. وقد انتهيت فيما سبق بعد استعراض أمثلة من الشرق القديم إلى أن الخرافة أو الأسطورة وإن كانت تطبع التفكير الشرقي القديم، فإن الفلسفة كانت تطل برأسها بين الفينة والفينة، وفي ذلك المحيط من ظلام الفكر حيث تتراقص المردة والأشباح والشياطين التي تراها عين الخيال وتذكيها العاطفة والهوى، كانت تنبثق أحياناً بروق فلسفية ومحاولات لتفسير الأمور تفسيراً عقلياً، فتغالب الأشباح وتبدد الخرافات إلى حين.

وأضيف إلى ذلك أن الفلسفة كثيراً ما كانت تبلغ الأوج دون أن تبدد الأشباح تبديداً تاماً. وكثيراً ما ألمت بها نكسات لا يزال التاريخ يذكرها. فقد أعقب العصر الذهبي للفلسفة اليونانية إبان القرنين الثالث والرابع قبل الميلاد ذبول هو ارتداد إلى الفكر الشرقي القديم؛ من حيث الامتزاج بالدين، والاقتصار على مباحث الأخلاق، والميل إلى التصوف الذي هو في حقيقة الأمر نوع من الإعراض عن العلم العقلي الذي يستند

إلى الدليل والبرهان، والاكتفاء باليقين القلبي والإيمان. وفي عام ٥٢٩ بعد الميلاد أغلق الإمبراطور يوستنيانس مدارس الفلسفة في أثنيا، وكانت قد أقفرت من التلاميذ، وتناقص عدد العلماء فيها وخمد الفكر الفلسفي في اليونان ليذكر في الشرق، في ربوع فارس حيث كسرى أنوشروان، صديق الفلسفة الذي فتح ذراعيه للنازحين من ربوع الاضطهاد الفكري.

الفلسفة والشعر

بل إن أطول الفلاسفة باعاً في ميدان التأمل ليس بمنجاة من شطحات الخيال، ونزوات الشعر، وضغط القصائد المكبوتة تعصف ببنائهم الفلسفي بين حين وآخر، حتى لتكاد من قوتها لدى البعض أن تسلكهم في عداد الشعراء المتفلسفين، أو الفلاسفة الشاعريين. فذاك أفلاطون: برغم عبقريته الفلسفية، وتناسق مذهبه، وتكامل آرائه، تعصف به في رحلة الفكر أنواء الخيال، وتهب عليه في جفاف البحث العقلي نسمات شاعرية تتبدي في نظرية المثل وما يورد لها من تشبيهات، كقصة الكهف المشهورة التي ترى الحياة الدنيا أناساً يحيون في كهف مظلم، مقيدين بالأغلال حتى ليقضون العمر مولين ظهورهم لباب الكهف لا يستطيعون حراكاً، وموكب الحياة والأحياء ماض في سبيله أمام باب الكهف لا يرون منه غير أشباح وأخيلة، ترسلها شمس قوية من خارج على جدار الكهف. فهم لطول العهد بتلك الأشباح، ولحرمانهم من معرفة الأصول التي تنبعث عنها، يظنون لجهلهم ومحدود فكرهم أنها الحقائق. كذلك شأننا في الحياة الدنيا، طال مقامنا فيها، وكبلتنا أغلال الحس وسلاسل البدن، فتوهمنا الكائنات

المادية حقائق واقعة، في حين أنها صور زائلة لحقائق باقية، ومسوخ مشوهة لمثل كاملة؛ ثم يمضي أفلاطون الحالم بعالم كامل تتحقق فيه المثل العليا التي يطمح إليها، مثل الحق والخير والجمال، ليتمثل عالماً آخر يجد فيه ملاذاً من نقائص عالمنا، ثم يدعو الناس أن يحلموا معه في قول شاعري حلو يورده في محاوراته "المأدبة":

"إن ما يعطي قيمة لهذه الحياة إنما هي مشاهدة الجمال السرمدي نقياً لا تشوبه شائبة، بسيطاً لا تغطيه أشكال وألوان مصيرها إلى الفناء. هذي مراحل الحب يقطعها في البحث عن ضالته، وشفاء لغليله، فهو واسطة ومساعد يحفز النفس إلى الكمال، ويهيج الذكرى القديمة: ذكرى المثل والحياة السماوية الأولى، ذكرى الفردوس المفقود تحن إليه بكل جوارحها. والمحب الحقيقي الكامل هو الفيلسوف، يزدري الجمال الزائل الذي يملأ النفس جنوناً ليتعلق بالجمال الدائم"[١].

وبعد فذلك تأمل أفلاطون، فلسفة تمتزج بالوجدان: فيها تطلع إلى الجمال، فيها حنين إلى عوالم مبتغاة، فيها ذكريات وحب وأمل نبيل. ولا عجب فقد زاول أفلاطون الشعر في شبابه ثم صرفه عنه أستاذه سقراط.

وهذا برجسون في العصر الحديث يتميز أسلوبه بطابع رقة وروح فنية تتبدي في منهجه الفلسفي الذي يسلكه في الوصول إلى الحقيقة، مقابلاً به منهج الاستدلال العقلي الذي يشوه الواقع ولا يزودنا منه إلا بوجهة نظر

---

[١] نقلاً عن الأستاذ يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية.

سطحية تجريدية، ذلك هو منهج الحدس أو الذوق (intuition) كما يحلو للبعض أن يسميه. ويعرفه برجسون بأنه نوع من التعاطف العقلي يتعمق المرء بواسطته كنه الأمور وجوهرها.

وابن سينا– الشيخ الرئيس– يصوغ نظريته في النفس وخلودها وسبق وجودها على الجسد في قصيدته المشهورة التي يبين فيها كيف هبطت النفس إلى الجسد من عالم آخر على الرغم منها، وكيف سجنت في ذلك الجسد، وكيف تسعى إلى التحرر منه، والعودة ثانية إلى العالم النائي، عالم الروح الخالد:

هبطت إليك من المحل	ورقاء ذات تمنع وترفع
محجوبة عن كل مقلة ناظر	وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك	كرهت فراقك وهي ذات

* * *

إن كان أهبطها الإله	طويت عن الفذ اللبيب
فهبوطها لا شك ضربة	لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية	في العالمين فخرقها لم يرفع

ذلك شعر وخيال، ومع ذلك فقد كان الشيخ الرئيس فيلسوفاً لأنه يأبى أن يبرهن على روحانية النفس وجوهريتها وخلودها برهنة منطقية[١].

---

[١] النجاة لابن سينا.

أما محي الدين بن عربي، زعيم التصوف الفلسفي في الإسلام، فيصوغ جل مذهبه قصائد شعرية، زاخرة بحر الوجدان، ومشبوب العاطفة، يعبر عن نظرية وحدة الوجود التي ترى الكون والله كائناً واحداً لا وجودين منفصلين، وترى كل موجود مظهراً من مظاهر الله أو مجلي يتجلى به الله لعباده حتى ليستوي في نظره كل موجود ويتحد كل دين، يقول:

لقد كنت قبل اليوم أنكر | إذا لم يكـن ديـني إلى دينـه
وقد صار قلبي قابلاً كل | فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف | وألواح توراة ومصحف قرآن
أديـن بـدين الحـب أنى | ركائبه فالحب ديني وإيماني

* * *

وبعد فلست أريد أن أقحم نفسي في الأدب فأتمثل بشعر أبي العلاء المعري أو رباعيات عمر الخيام أو أناشيد طاعور الصوفية، لأبين بعض ما تنطوي عليه من فلسفة عميقة تكسب شعر هؤلاء رصانة، وتزيده رونقاً وبهاء إنما أريد أن أخلص إلى أن النشاط الفكري تيار معقد متشابك متعدد الاتجاهات، وهو إلى ذلك تيار دائب الحركة مستديم الفوران. فالعقل منذ نشأته، يحاول معرفة الواقع كما هو، وإرجاع المعلول إلى علته، أو كشف الستر عن غايته. فإن كان الإنسان طفلاً في بداوة الفكر وطراوة الذهن، فالخيال مزود إياه بتفسيرات لا أساس لها من الصحة، والإيمان مثبت لتلك التفسيرات لا لشيء إلا لأنها تصادف هوى في نفسه، فلا يصبح– وقد آمن– في حاجة إلى البحث عن دليل أو برهان. وما الداعي إليهما وقد

اطمأن قلبه إلى ما وصل إليه من تفسير. ألا ترى إلى المصري القديم مطمئناً كل الاطمئنان إلى خلوده؟ لا خلود روحه فحسب، بل خلود جسده أيضاً، واثقاً من البعث حيث يلقى جزاء ما كسب وحساب ما اكتسب؟ حيث يستمتع بما حرم منه في هذه الحياة من نعماء، بل حيث يلقى العوض عما لقي فيها من ضراء ؟!

ما سر يقينه ذلك الذي لا يقبل الشك؟ رغبة في الخلود قابعة في كل نفس، وسعى حفي إلى اللذة الكبرى التي تقصر عنها حياة الأرض القصيرة الغاصة بالمتاعب والآلام. رغبة محتدمة، وهوى مستبد، وطموح متطلع إلى المجهول، تسخر جميعها المطية الذلول، الخيال، ليفسر الكون ويكشف عن سر الوجود. بيد أنه عندما تكثر المعارف الواقعية، وتبدو الحقائق الخافية، ويكشف الإنسان وهمه فضلاً عن جهله، لا يجد مناصاً من مواجهة الواقع، والسعي إلى رد المعلولات إلى العلل، ونسبة المسببات إلى السبب؛ تارة في تحرر نهائي من الأهواء وتنحية للخيال، وتارة في تحرر جزئي منها دون تملك تام لناصية الأمور. إن فعل المرء ذلك قيل إنه عالم أو فيلسوف: عالم إن اكتفى بتقرير الواقع وإرجاع الظواهر المحسة إلى أسبابها، وسعى إلى كشف قوانين العالم الطبيعي دون غيره، باستخدام منهج الملاحظة المباشرة والتجربة المحض، وفيلسوف إن أوغل في التفسير متعدياً حدود العالم الطبيعي، متجاوزاً البحث في الجزئيات إلى البحث فيما هو أعم وأرحب، مستخدماً منهج البرهان المنطقي والاستدلال العقلي.

أميز هنا بين الفلسفة والعلم برغم أن العصور القديمة بل والحديثة حتى مستهل القرن السابع عشر الميلادي لم تألف هذا التمييز، فكان جماع المعارف النظرية الحرة من الأسطورة ينضوي تحت كلمة فلسفة أو حكمة، ولم يميز العقل الإنساني ذلك التمييز الحاسم بين شطري النشاط الفكري المتكامل، إلا في مطلع القرن السابع عشر، أي في أعقاب عصر النهضة بما خلق من نهضة علمية تجريبية قامت على أنقاض الاتجاهات الفلسفية التقليدية.

الفصل الرابع

فلسفة الشعب الصامتة

"أيتها المشرعة، يا مصدر الدساتير العادلة،

أيتها الديمقراطية، يا من عقيدتك الأساسية،

أن كل خير يأتي من الشعب،

وأنه حيث لا يوجد شعب يغذي العبقرية ويلهمها،

فلا وجود لشيء مطلقاً،

علمينا كيف نستخرج الجوهرة المكنونة في غمار الجموع الغفل."

"**رينان**"

لا مفر من الفلسفة

انتهينا إلى أن أداة التفكير الفلسفي هي العقل بوسائله الخاصة: من تجريد إلى حكم إلى استدلال إلى برهان. ولما كانت هذه الوسائل في متناول كل إنسان– أياً كان ذكاؤه وأياً كانت ثقافته– لم يكن مناص من أن يتفلسف الناس جميعاً، وإن كانت الانفعالات والأهواء تتدخل أحياناً فتفسد ملكة الحكم السليم، وتطمس إشراقة الذهن، فليس ذلك بمنكر

وجود القدرة على التفكير الخالص. وإن ومضات الفكر قد تنبثق في لحظات لدى أجهل الناس، كما أن ضياء العقل قد تكتنفه سحب الانفعال أحياناً لدى أعمق المفكرين.وقد كان إمامنا سقراط يؤكد هذا المعنى فيخاطب العامة والخاصة على حد سواء، ويدعو إلى فلسفته في عرض الطريق، وفي الأسواق، وفي أروقة المحاكم. كان يناقش الصبي الغرير، واليافع البحاثة، والمثقف المتحذلق، موقناً أن الجهل عرض زائل، وغشاوة تنجاب بشيء من الجهد والإخلاص، حتى ليذهب إلى أن الصبي الصغير يمكنه بقليل من التوجيه والإرشاد، أن يستنتج جميع مبادئ الهندسة التي وضعها إقليدس الرياضي. وكان منهج ديكارت "أبو الفلسفة الحديثة" يقوم على أساس أن العقل "أعدل الأمور قسمة بين الناس، وأنصبة الناس منه متساوية".

قد يعجز الناس في عصر من العصور عن فهم ما يكتبه فيلسوف من الفلاسفة، بل قد يرمونه بالخلط والالتواء في التفكير، ويسخرون منه، وينالون من عقليته. وعندي أن ذلك لا ينهض دليلاً على استحالة فهم الناس لتلك الفلسفة، إنما مرده إلى قلة حظ هؤلاء من الثقافة، وعدم اعتيادهم التعمق في التفكير، وخشيتهم من كل جديد يزلزل عقائدهم، فضلاً عن كون الفيلسوف يعمد أحياناً إلى التعبير في غموض عن أفكار تخطر ببال كثير من الناس العاديين، ويستخدم أسلوباً فنياً مشحوناً بالمصطلحات الغريبة عنهم فيقيم بذلك بينه وبين أذهانهم سداً منيعاً. ولذلك كانت لا تكاد تمضي حقبة من الزمن، يكون الشراح قد تناولوا فيها إنتاج الفيلسوف بالشرح والتفسير وتكون العقول قد نضجت بعض

الشي، والأفهام تهيأت لقبول ما نبذت، فإذا المجنون عبقري خالد، والمارق قديس متبتل، ومذهبه عقيدة راسخة وقد كان الفيلسوف الألماني "عما نوئيل كنت"[١] يقول: "جئت بمؤلفاتي قرناً قبل موعدها، ولن أفهم إلا بعد مائة سنة،وحينذاك ستقرأ كتبي وتقدر قدرها".وقد صدقت نبوءة الفيلسوف العظيم فلم يكد ينتصف القرن التاسع عشر حتى كان في كل قطر من أقطار أوروبا مدرسة فلسفية بأسرها تستمد مبادئها من فلسفة كنت.

إن الفيلسوف لا يأتي بدعا، ولكنه يرى ويسمع، فيحكم ويستنتج؛ وما يراه وما يسمعه أمور تقع تحت بصر الناس وسمعهم، وملكة الحكم أو ملكة الاستنتاج ليست وقفاً عليه، فالناس جميعاً يحكمون يستنتجون؛ ولكنه أدق منهم حساً، ولديه من الفراغ والذكاء والصفات المزاجية ما يكفل له التعمق في تأملاته ومزاولتها أغلب الوقت، والاشتغال بمحاولة فهم الكون عن كل ما عداها من شئون الحياة الجارية. ناهيك بقدرته على التجرد من أهوائه، والوقوف من حوادث الكون موقف المحايد، لا تعنيه التقاليد الموروثة والآراء الشائعة، إن تعارضت مع العقل. وكل امرئ بمقدوره ذلك ولو في فترات منقطعة عبر حياته. ويمكننا كمر بين أن نعود النشء كيف ينتزع نفسه– زمناً ما– من استغراقه في تيار الحياة اليومية، وكيف يستخلص العبر العامة من حادث مفرد، وكيف يتجرد من عواطفه، ويتجرد من تأثير غيره ليحكم في نزاهة، وينقد في جرأة، ويسمو فوق

---

[١]من فلاسفة القرن الثامن عشر اشتهر بالعمق والغموض.

المشاغل الجزئية التافهة: لست أقصد بطبيعة الحال أن الناس جميعاً فلاسفة، ولكني أقصد أن كل امرئ بمقدوره أن يتهج في حياته نهجاً فلسفياً، وأن الفيلسوف لا يفضل المفكر العادي إلا في الدرجة، وأقصد علاوة على ذلك ما قصده أرسطو بقوله: "إذا لم يلزم التفلسف فلتتفلسف أيضاً لتثبت عدم لزوم التفلسف"[1]. أي أن المرء ليس بوسعه إلا أن يتفلسف ما دام كائناً في عالم دائب الحركة، زاخر بالتطورات والمشاهدات والمفارقات. كل ما يقع عليه البصر يثير العجب والدهشة، ويستفز نزعة الاستطلاع الكامنة في تحفز. هو لا يستطيع أن يقف موقف المسجل لهذه الظواهر فحسب، فعقله دائب التساؤل، وهو قلق ما لم يصل إلى تفسير لما يرى، وتصور معقول للكون في مجموعه أو في ناحية من نواحيه. وهو إذا ما صاغ نظرية ما، هدأ القلق، وحقق– إلى حين– الطمأنينة العقلية التي لا غنى عنها للمضي في رحلة الحياة.

قد تكون النظرية التي يفضى إليها تفكير المرء خاطئة أو قاصرة، ولكن ذلك لا يقضي على قيمتها من حيث أنها كافية لإعادة الأمن العقلي إلى نفسه القلقة، والتعلل بها حتى يهتدي إلى تفسير نهائي. وإذا كان الإنسان عاجزاً عن الوصول إلى تفسير نهائي، فلا يبرر ذلك أن ننكر الفلسفة، أو نمتنع عن التفلسف كما حدث لبعض المفكرين: شكوا في

[1] في الميتافيزيقا.

قدرة العقل الإنساني، ويئسوا من بلوغ الحقيقة كاملة، فارتموا في أحضان التصوف، ومنهم من أثر الجهل على علم ناقص[(١)].

يذكرني ذلك بالنقاش الطويل الذي احتدم بين سقراط– إبان إعدامه– وبين تلامذته، حول الروح وخلودها. ويعترف سقراط بعد إيراد الأدلة على وجود الروح وعلى خلودها، وبعد موافقة تلامذته عليها، بصعوبة المسألة وعدم جواز القطع برأي نهائي بصددها. حينئذ يتشجع أحد الحاضرين، "سيبيس"، ويقول قولاً حكيماً: "يبدو لي يا سقراط، كما يبدو لك، أنه من المستحيل، أو بالأحرى من العسير جداً، بصدد هذه الأمور، أن نعرف الحقيقة في حياتنا هذه. ومع ذلك نرى من الجبن ألا نفحص بعناية فائقة كل ما أسلفنا قوله، وأن ندع جزءاً دون بذل قصارى جهودنا. ذلك أنه لا مناص من أحد أمرين؛ إما أن نعلم الحقيقة عن غيرنا، وإما أن نكتشفها بأنفسنا، فإن استحال كلا الأمرين فلنتخذ من الآراء الإنسانية أقومها وأبعدها عن التفنيد، ولنمتط هذه الآراء كما نمتطي زورقاً يعبر بنا، مخاطرين، هذه الحياة حتى يتيسر لنا أن نعبرها على نحو أسلم وأقل تعرضاً للخطر[(٢)]..."

أجل إن لكل نظرة فلسفية قيمتها، وليس بقادح فيها بعدها عن الصواب أو قصورها عن مطابقة الحقيقة، ما دامت ضرورة حيوية لتهدئة توتر الذهن، عند ما يعجز عن حل مشكلة من المشاكل وعلى هذا

[(١)] الكلبيون الذين عاشوا في القرن الرابع قبل الميلاد.

[(٢)] محاورة فيدون ص ٦١ من الترجمة الفرنسية لبول لمير.

الأساس يحق لي أن أتحدث عن فلسفة شعبية تنطوي عليها حياة عامة الناس، وقد يصرح بها نبهاؤهم قولاً كما سنبين.

فلسفة الخير والشر

رجل الشارع إذ يقول: "كله فان" إنما يركز في لفظين اثنين مذهباً ضافياً ملأ أسفار كثير من فلاسفة الأخلاق؛ لم يستمده من بطون الكتب ولا هداه إليه معلم، إنما هي مدرسة الحياة بتجاريبها تمده بالعرفان، وملكة الحكم السليم، "أعدل الأشياء قسمة بين الناس" تهديه إلى نظرياته. إنه يستقري الحوادث والكائنات، ويلمس انتهاء حياة كل كائن إلى الموت. كل ما يقع تحت حسه ينمو ويزهو، ثم يذوي ويذبل. كل حي يدب على البسيطة دبيباً قد يتجاوب صداه في الآفاق، وينتفض من فرط القوة والحيوية، ويأتي من الأفعال ما نحمده وما ننكره، ثم إن هي إلا ساعة أو بعض ساعة حتى يتلاشى الدبيب، ويزول الصدى، وتخمد الحركة، وتستحيل السيرة ذكريات لا تلبث أن تنمحي:

أتـرى الـدنيا سـوى دار ذات بابـين ظـلام ونهـار
كـم وكـم مـن ملـك جـم حـل فيهـا برهـة وارتحـلا
حين لي دعوة الداغي المطاع[1]

---

[1] رباعيات عمر الخيام ترجمة محمَّد السباعي.

ذلك ما يدور بخلد العامي حينما يخلو إلى نفسه يناجيها، أو إلى جماعته يؤانسها، أي حينما ينتزع نفسه من غمار العيش الرتيب. فيطل على الكون من قمة الفكر التي تشرف على الزمان والمكان، ويتحرر إلى حين من إلحاح الحاجات الجسدية التي تعطل التفكير الخالص ما لم ترتو.

وحكيم الشعب الذي يقضي العمر لا يحمل حقداً أو ضغينة، ولا يحس إحنا أو سخيمة، يقدم للناس كل خير فلا يجد منهم غير الحسد ونكران الجميل، تقض مضجعه خيانة الإنسان لأخيه الإنسان، وتترك عشرة الناس في نفسه ندوباً أليمة، حتى ليعصف به شك في وجود الخير في هذه الحياة التي نحياها، شكاً يعبر عنه غناء في أسى نبيل:

"يا زارع الـود هــو الــود   ولا ســواقي الـوداد نزحــت

وقد يكون لشكه هذا أبلغ الأثر في سلوكه العملي: إما نقمة وسخط على المجتمع فإعلان الحرب عليه وتلمس السبل للانتقام، وإما غفران فمضى على الصراط المستقيم لا يرعى في شيء إلا ولا ذمة، ولا ينتظر جزاء ولا شكوراً. وهو في الحالين مبرر سلوكه بفلسفة تثبت فؤاده، وتؤكد سلامة اتجاهه أمام نفسه أو أمام الناس. فهو في الحالة الأولى نفعي، قيمة الفعل الأخلاقي في نظره رهن بمقدار ما يجلب لصاحبه من نفع وما يدفع من نكر؛ وهو في الحالة الثانية مثالي يفعل الخير للخير، قيمة الفعل عنده لا ترتهن بما يجلبه من نفع، ولكن بما تحدثه في النفس من رضي وطمأنينة.

ولو تتبعنا تاريخ الفلسفة لو جدنا كلا الاتجاهين في الفلسفة الأخلاقية. يمثل الاتجاه الأول طائفة السوفسطائيين الذين قادوا حركة فكرية في أثينا إبان القرن الخامس قبل المسيح: أعلنوا الثورة على العقائد الموروثة، وسخروا في جسارة من آلهة اليونان، ومضوا في شكهم حتى تناول قواعد الأخلاق فأنكروها، زاعمين أنها بدعة ابتدعها ضعاف النفوس ممن جردتهم الطبيعة من القوة والامتياز، فتوسلوا بالأخلاق والدين للسيطرة على الأقوياء والموهوبين .. أما الخير عندهم فهو المنفعة، والسعادة في إشباع الرغبات والميول التي فطر عليها الإنسان. والواجب يقتضي تحطيم أغلال الأخلاق، لأنها ابتداع يتعارض مع الطبيعة البشرية، وعليه فالإنسان كما يقول أحدهم "بروتاغوراس" مقياس الأشياء جميعاً."فالأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان" أجل: أنا إنسان، وأنت إنسان– فليمض كل منا وفق هواه، وليجرد كل سلاحه فالقوة فوق الحق والبقاء للأصلح.

وقد أجاد الكاتب الفرنسي "هو نوريه دي بلزاك" في تصوير هذا الاتجاه الوصولي النفعي في شخص مجرم خطير هو "فوتران" الخارج على المجتمع. يلتقي "فوتران" ذات يوم بشاب هبط باريس يطلب العلم، هو "راستنياك" الذي يحمل بين جنبيه نفساً أبيه، وقلباً ذكياً، وطموحاً نبيلاً، ولكنه مع ذلك كغيره من الموهوبين في مجتمع منحل، يعجز عن بلوغ المجد، لأنه وقف على من يضحي بمبادئ الشرف والكرامة. يلقاه "فوتران" وهو على هذه الحال من الألم واليأس والرضا– مع ذلك– بالأوضاع والمقادير فيلقنه فلسفته في تلك الكلمات: "أتدري كيف يشق الناس طريقهم في

هذه الدنيا؟ يسقونه ببريق العبقرية، أو بالمهارة في الخسة. يجب أن تسقط في صفوف البشر كقنبلة أو أن تتسلل بينها كوباء. أما الشرف فلا فائدة فيه"[(١)].

تلك فلسفة يتخذها نفر من الناس يؤيدون بها مسلكاً عملياً ويبررون بها ثورتهم على مجتمع يرونه ظالماً، وهي لعمري تحمل بين طياتها اعتذاراً ضمنياً عن فعال يحسون في قرارة نفوسهم مجانبتها للصواب. وفيما يلي أتحدث عن الفلسفة المقابلة، تلك التي ترى الخير غاية في ذاته، والسعادة في رضي النفس وراحة الضمير...

يقول حكيم الشعب: "اعمل خيراً وارمه في البحر" فماذا يملي عليه هذا القول؟ إنه يرى فناء كل حي، وزوال كل نعمة، وضياع كل مجد؛ ويرى إلى ذلك أن ذكرى العمل الصالح تبقى حية في الأذهان والقلوب والضمائر، وأن لفعل الخير حلاوة تجعل منه غاية جديرة بأن تطلب لذاتها السعادة في نظره ليست في جاه نبلغه، أو صيت نذيعه، أو مال نصيبه، إنما هي في راحة الضمير وهدوء النفس، ولا سبيل إلى ذلك بغير سلامة النية وصفاء الطوية، وهما لا يتفقان مع طلب الخير. اعمل خيراً وألق به في البحر، وترقب السعادة بعد ذلك تأتك طوعاً من حيث لا تدري ولا تحتسب.

---

(١) مسرحية "الأب جوريو".

أيختلف هذا الاتجاه المثالي في شيء عن اتجاه الشاعر الفيلسوف "جوته" في قصة "فاوست"؟. لقد جاهد فاوست جهاداً طويلاً مريراً دون أن يظفر بشيء، ولكن حياته لم تضع هدراً إذ رفعه المؤلف إلى جنات ربه، وما ذلك إلا لأنه قد أحس بالحق والخير والجمال فجاهد في سبيلها، وكان في جهاده هذا خلاصه. "نعم إن معنى تلك الحياة، والأثر الذي خلفته خطى فاوست على صفحات الزمن، هو أنه علينا أن ندأب ما استطعنا في سبيل المثل العليا، وسيان بعد ذلك أأصبنا نجاحاً أم إخفاقاً، فالجهاد نبل في ذاته"[1] ذلك هو الاتجاه الفلسفي الذي تنطوي عليه قصة فاوست وهو نفسه الاتجاه الذي تنطوي عليه عبارة حكيم الشعب "اعمل خيراً وألق به في البحر". أي هدوء تحس به النفوس الخيرة إذ تتمثل هذا الدرس فتغالب بقوته السحرية تيار الجشع والاستهتار. حقاً إن الفلسفة الشعبية الساذجة لتساهم مع الفن والدين في التخفيف من أعباء الحياة.

وبعد، أليس ما ذهب إليه الشعب في حكمته أو "جوته" في قصته، من اعتبار الخير غاية تقصد لذاتها، وهو في جوهره عين ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني العظيم "عمانوئيل كنط" في مذهبه الأخلاقي الذي يرى أن الخير الأسمى الذي يتعين علينا أن نخضع له هو "الواجب" المجرد الذي يمليه علينا "أمر مطلق" يصدر من تلك القوة الذاتية الخفية التي ندعوها "الضمير"، تلك القوة التي تعتبر صورة الله في نفوسنا، فالله في الأبدية والضمير في أعماق النفس البشرية.إن السعادة في نظر كنط إنما هي في

[1] نماذج بشرية تأليف الدكتور محمد مندور.

الخضوع للأمر المطلق الصادر من الضمير، والعمل للواجب لذاته. وذلك أمر يتفق تماماً مع ما ذهب إليه كل من جوته والحكيم الشعبي.

ويعرض أرسطو لنفس المسألة فيحصر الخيرات في ثلاثة: إما اللذة، وإما المجد، وإما الحكمة. ويعمل عقله أيها يختار على اعتبار أنه الخير الأسمى؟ فيرى اللذة شعوراً نفسياً يصاحب فعلاً من الأفعال أو وظيفة من الوظائف، وعليه فلا يمكن أن تكون غاية في ذاتها؛ وإنما هي عرض يزول بانتهاء الفعل أو الوظيفة. ويرى المجد لمال تصيبه، أو شهرة ننالها، أو تكريم نحصل عليه، فليس المجد هو الغاية القصوى، إنما الغاية المال أو الشهرة أو التكريم. وهكذا تنتهي فلسفة أرسطو الأخلاقية إلى اعتبار الحكمة هي الخير الأسمى الذي ينبغي أن نطلبه ونعمل وفقاً له، وما الحكمة إلا تغليب قوى العقل على قوى الحس، وتفضيل السعادة الدائمة على اللذات المؤقتة، ونشدان الاتزان النفسي وراحة الضمير– وهل لأحدهما أو كليهما أن يتحقق ما لم "نفعل الخير ونلقه في البحر" كما يفعل الحكيم الشعبي، وما لم "ندأب ما استطعنا في سبيل المثل العليا" كما فعل "فاوست"، وما لم نصغ لصوت الضمير الكامن في أعماق نفوسنا شأن "عمانوئيل كنط"؟!

فن السعادة

الأستاذ الزيات سأل قروية ساذجة[١]: "كيف ترضى بالحياة وهي فقيرة، وتبسم للدنيا وهي منهوكة"؟ فأجابت: "الماء في الكوز والعيش

[١] "قروية فيلسوفة" مقالان للأستاذ الزيات بالعددين ٨١٣، ٨١٤.

مخبوز". ثم مضى أستاذنا يحاورها حتى ينتزع من فمها درساً غالباً في فن السعادة. قالت أم عامر:

"نشأت كما تنشأ القرويات الفقيرات، على التلول كالدجاج وأنا طفلة، وبين الحقول كالذئاب وأنا صبية، آكل العشب واستمرئه، وأشرب الكدر وأستسيغه، وألبس الخشن وأستلينه، وأفترش المدر وأستوطئه، وأعالج الصعب وأستسهله. والذي أحلى المر في فمي، وجمل القبيح في عيني، وألان الغليظ لجانبي: صحة كصحة الظبي الشادن لم تجنح يوماً لراحة، ولم تحتج يوماً إلى دواء؛ ومرانة على عنف الطبيعة لا تفرق طاقتها بين صبح ومساء، ولا بين صيف وشتاء؛ ونفس راضية تقنع بميسور العيش وتخضع لمكتوب القضاء..."

لقد استطاعت صاحبتنا بجهد ذاتي أن تنتصر على أقسى ظروف الحياة، وتنعم بالرضا والهدوء، ذلك أنها مرنت على عنف الطبيعة، وقنعت بميسور العيش، وخضعت لمكتوب القضاء". هي إذن بملكة الحكم السليم ترى السعادة أمراً شخصياً، وليس رهناً بالظروف الخارجية. هي شأن من شئون الذات بمقدور كل إنسان أن يحققها على رغم قسوة الظروف الخارجية. تلك فلسفة تستشفها من ثنايا العبارات الصادقة على سذاجتها، يفوه بها نفر من البسطاء، وهي لا تفترق في جوهرها عن فلسفة الرواقيين التي سادت الفكر اليوناني في القرن الرابع قبل الميلاد، وسيطرت على العقلية الرومانية بعد ذلك، وكان لها أثر فعال في الفلسفة المسيحية، وتقترب من الفلسفة البوذية. عرض لجميع هؤلاء سؤال واحد: "كسيف

السبيل إلى السعادة رغم قساوة الظروف الخارجية، وهل يمكن بلوغها مع ذلك؟" واتفق الجميع على إمكان الوصول إلى السعادة رغم قساوة الظروف، ورسموا طريقاً واحدة، وجاء تعريفهم للسعادة واحداً في معناه رغم اختلاط الألفاظ. فقالت أم عامر: هي "مرانة على عنف الطبيعة، ونفس راضية تقنع بميسور العيش وتخضع لمكتوب القضاء". وقال الرواقي: "هي أن تمتلك نفسك امتلاكاً حراً، وتتحر النفس من قيود الظروف الخارجية، وتخضع إراداتك الجزئية لإرادة الكون الكلية الخيرة المنبثة في أرجاء الكون جميعاً، وقال البوذي: "هي أن تعرف كل شيء، وتفهم كل شيء تنطلق من عبء الحدث وعبء الوجود، لا تشعر بأية حاجة، تسافر منفرداً لا يعينك اللوم ولا المديح، تقود الغير ولا يقودك أحد".

* * *

قد يعجب البعض كيف أقارن بين الحكمة الشعبية وبين المذاهب الفلسفية الكبرى، وقد يرى بعض المهتمين بالدراسات الفلسفية من القحة والتهجم على قدسية الفلسفة أن أحاول التقريب في مجال الأخلاق بين الحكمة الشعبية وبين المذاهب الفلسفية الكبرى. فلهؤلاء أؤكد أن بذور التفكير الفلسفي مغروسة في جميع العقول، تقضى عليها لدى البعض ظروف معينة، وتنميها لدى آخرين ظروف مواتية. ليست الفلسفة ركاماً من المعارف المختزنة، إنما هي اتجاه فكري، وإحساس بمشكلة تعرض للذهن وتأملها تأملاً حراً بغية الاهتداء إلى سرها عن طريق العقل والمنطق.

وإذا فهمت الفلسفة على هذا النحو، قر في نفوسنا أن الواجب يقضى علينا أن نتعمق حياة العامة ونغوص على حكمهم السائرة، ونجيل البصر في كتب الشعراء والأدباء، لنبرز بدايات التفكير الفلسفي. ويقضي علينا أيضاً أن نكشف عن بساطة المذاهب الفلسفية، وكيف أنها تنبع على نحو طبيعي من نفس المتابع التي تنبع منها الحكم الشعبية مع فرق في درجة الإتقان والتوفيق. حينئذ يتحقق الوئام بين الحكمة الشعبية والفلسفة المذهبية، برفعنا من مقام الأولى وردنا الحياة إلى الثانية، وتندمج عقول العامة وعقول العباقرة في وحدة فكرية نبيلة لا تنفصم عراها.

تلك رسالتي أدعو إليها بكل ما أوتيت من قوة، وأجهد في سبيلها حتى تتلاشى الحواجز الصناعية التي يقيمها نفر من المثقفين أؤكد لهم أن أعقد المذاهب الفلسفية لا يفهم بفهم الألفاظ التي تنقله إلينا، ولكن يفهم المذهب عندما نلمس المشكلة التي اعترضت ذهن صاحبه، وتتمثل الكفاح الفكري الذي قام به حتى توصل إلى حل المشكلة وتفسيرها بمذهبه، أي عندما نعيش اللحظات الفكرية التي عاشها حينئذ نكتشف أن المشكلة ذاتها قد تعرض لأي ذهن، حتى ليمكننا في أحوال كثيرة أن نوفق في رد بعض المذاهب الكبرى إلى أصول في الحكمة الشعبية.

إن الفلسفة حركة فكرية طبيعية قبل أن تكون معرضاً لفظياً لمصطلحات مبتسرة، وهي بهذا المعنى بسيطة كما رآها ديكارت وغير واحد من فلاسفة الفرنسيين.

وفيما أنا مشغول بالتفكير في هذه المحاولة، أقرأ رسالة صغيرة أهداها إلينا أستاذنا الدكتور عثمان أمين[١] يحلل فيها خصائص العقلية الفرنسية، إذا بي أجد ما يؤيد محاولتي. وكم كان سروري عظيماً عند ما بلغت قوله: ليست عبقرية الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين إلا كمال ذلك المعنى الذي نجده متجلياً عند فلاحي فرنسا ملموساً في أعمالهم اليومية"[٢]. وعندما ردد مع "برجسون" "ليس هنا لك فكرة فلسفية مهما يكن حظها من العمق والدقة إلا ويستطاع- بل يحسن- التعبير عنها بلغة الناس المتداولة البسيطة". ومع "بوالو".

"إن ما أجدنا تصوره استطعنا أن نعبر عنه تعبيراً واضحاً، وجاءتنا الألفاظ عنه طائعة مختارة". وعندما علق على قولي برجسون وبوالو بعبارة ساخرة تحفزني إلى المضي في طريقي، وتعتبر خير سند لفكرة التقريب بين عقول الفلاسفة وعقول المستنيرين من البشر: "ليست كل المياه الملوثة بالطين مياها عميقة، ولا كل المياه الصافية مياها سطحية"[٣].

لست إذن أدعو إلى المستحيل، ولا أنا أطلب بدعاً، فالفلاسفة الفرنسيون أنفسهم مهدوا السبيل أمامنا، فلم يشحنوا مؤلفاتهم بتلك المصطلحات الفنية التي تعتبر ستاراً صفيقاً يحول بين الكثيرين وبين فهمها، بل عرضوا أفكارهم في بساطة ووضوح، ولم يعمدوا إلى غموض هو كما

---

[١] خصائص الروج الفرنسي.

[٢] صفحة ١٦.

[٣] خصائص الروح الفرنسي.

قال برجسون: "في منزلة القناع يلقيه المؤلف على فكر لم يوفق بعد إلى أن يستبين ذاته تمام الاستبانة". وتوجهوا بفلسفتهم إلى الإنسانية؛ ذلك أن الفلسفة في رأيهم حق للبشر جميعاً، وليست امتيازاً لطبقة على أخرى.

* * *

لست أبغي أن أمحو الفروق العديدة التي تميز فكر الفيلسوف عن فكر الجمهور، إنما أريد التقريب وعقد الصلات بينهما، وبيان أن الهوة المزعومة بينهما لا وجود لها. ذلك أن المذاهب الفلسفية استمرار طبيعي لفلسفة صامتة، تتسلل في آلاف الأذهان خفية كما تتسلل النار الكامنة، حتى تشتعل وتومض وميضا يبهر الأبصار، بعد أن تكون قد مرت بدور كمون طويل. فما من مذهب جديد إلا وله سوابق وممهدات في مذاهب السابقين، وهذه بدورها سبقتها نظرات ولمحات صامتة تبدو في حكم العامة وأساطيرهم وشعر الشعراء وقصص الأدباء. ولكن هؤلاء جميعاً بدت النظرات الفلسفية في إنتاجهم دون قصد أو وعي بها؛ ومن أجل هذا أسميها فلسفة صامتة. إنما الفلسفة الناطقة هي تلك التي تعبر عنها المذاهب الفلسفية التي صاغها أصحابها على وعي منهم بها، والتي تبدو جديدة مبتكرة. وما هي- لو تأملناها وأحطنا بملابساتها- غير تأليف وتوفيق جديد بين عناصر قديمة مرت بالعقل البشري من قبل، وبوسعنا الاهتداء إليها في مذاهب السابقين، بل منبثة في ثنايا الشعر والحكمة الشعبية القديمة قدم الإنسان ذاته.

إليك مثلاً أفلاطون وهو صاحب أول مذهب متكامل شامل في تاريخ الفلسفة. يبدو مذهبه عملاً ابتكارياً صرفاً. ولكن الحقيقة التي يكشف عنها تاريخ الفلسفة أن بعض النتائج التي وصل إليها غيره من المفكرين السابقين عليه، قد دخلت في تكوين هيكل فلسفته: نظرية هرقليطس في التغير المستمر، وفكرة فيثاغورس في العدد والموسيقى، ورأى بارمنيدس في الوجود ثم فلسفة سقراط أستاذه الحبيب، هذه جميعاً امتصها أفلاطون وتمثلها حتى استحالت إلى كيانه الفكري كما تستحيل الأغذية إلى كياننا الجسمي. ليس هذا فحسب بل نستطيع لو ثابرنا أن نجد في الفكر القديم عند الهنود والمصريين أفكاراً تتصل بسبب قريب بأفكار منبثة في مذهب أفلاطون. يقول الأستاذ إسماعيل مظهر:

"إن مبادئ أفلاطون الأساسية، وفكراته الجوهرية التي قام عليها مذهبه، تدفع بنا إلى الرجوع سعياً، لا إلى أسلافه الأقربين ولا على معلمه العميق الغور سقراط، الذي عاش في صفحات ما كتب أفلاطون، ولكن إلى مدارس متفرقة سبقته فأكبت على التأمل الفكري في إغريقية وأيونيا وإيطاليا. ومن قبل هؤلاء قد نرجع إلى عصر الشعر، ذلك العصر الذي ترى فيه بدايات الفلسفة تكاد تبدو من ضباب الزمن، وهي لا تكاد تعرف حتى من قيمة ذاتها شيئاً. ثم مد نظرك لأبعد من هذه الفلسفة غير الواعية لحقيقة ما هي، وانغمر في ضمير الزمان إلى تلك البدايات التي تمثلت في الميول العقلية والخلجات النفسية، وترامي قوى الفكر إلى حجب العالم، تجد أن هذه الأشياء قد شهدت ميلاد فكرات تمت إلى فكرات أفلاطون بنسب، منحدرة إليه من مدنيات عتيقة موغلة في القدم من الهند

ومصر، وتجد فوق ذلك أن هذه الفكرات لا تزال حتى اليوم تؤثر أثرها المحتوم في عالم التأمل"[١].

وليس هذا عجيباً إذا علمنا أن الطريق إلى التعميمات الفلسفية ليس عقل الفيلسوف وحده. فهنالك لدى العامة حدس صادق، أو حس سليم هو طريق آخر يفضى إلى نظرات عامة في الكون والأخلاق، فيها من الصدق والصفاء ما يجعل لها قيمة تداني قيمة مذاهب الفلاسفة. والخلاصة أن المذاهب الفلسفية تقابلها فلسفة واقعية صامتة أو هي– كما قال الأستاذ إسماعيل مظهر: "لا تعي ذاتها".

عقد الأستاذ "ألبير بابيه"[٢] في كتابه "أخلاق العلم"[٣] فصلاً يبين فيه أن النظريات الفلسفية الأخلاقية، تسبقها أخلاق واقعية، وأنها مجرد تركيز أو تبلور لتصورات الناس الواقعية لمثل أعلى. بل ويفضل الأخلاق الواقعية على النظريات الفلسفية لأن أثر الأخيرة في تطور المجتمع أثر يكاد ينعدم.

يقول الأستاذ بابيه بهذا الصدد:

"لننظر في أكبر تحول عرفته المجتمعات البشرية: وهو إلغاء الرق. لو سئلنا اليوم في القرن العشرين باسم أي مذهب نستنكر الرق؟ استطعنا أن

---

[١] في مقال له بعنوان "الفيلسوف الباكي" هرقليطس. بالمقتطف عدد يونية سنة ١٩٤٥.

[٢] الأستاذ بالصربون.

[٣] قام بترجمته تلميذه الدكتور عثمان أمين بعنوان "دفاع عن العلم"

نجيب جواباً لا يخلو من منطق: إن فلسفة القرن الثامن عشر التي أعلنت حقوق الإنسان، ولكنا نعلم حق العلم أن تلك النظرية لم تحرر إلا بعد حين، أي بعد أن كانت المهمة قد تمت، وبعد أن كان الرق كله قد اختفى أو كاد يختفي من مجتمعاتنا، ولكن لنبحث في التاريخ عن المذاهب التي أدت إلى إلغاء الرق: يحيل بعض المفكرين إلى الأخلاق الرواقية، ولكن الرواقيين كان لهم أرقاء. ويحيل البعض الآخر إلى الأخلاق المسيحية، ولكن المسيحية كان لها أرقاء. ولقد كان المفكرون من جميع المدارس يجدون دائماً صيغة مرنة تعينهم على أن يراعوا النظام العتيق، وكأنهم يحملون عليه بإحدى اليدين ويؤيدونه باليد الأخرى. ابحث ما شئت في التاريخ، فإنك لن تجد ذلك المشهد الرائع: مشهد مذهب يقوم فيقضى على الرق. ولكن من حسن الحظ أن هنالك أخلاقاً واقعية كانت تعمل وتؤثر، بينا كان الفلاسفة يتكلمون ويكتبون. وتلك الأخلاق الواقعية هي التي ألهمت "نيرون" ذلك المحسن إلى الإنسانية، أن يحقق ذلك العمل الثوري العظيم الذي أباح للرقيق إذا عومل معاملة بالغة القسوة أن يرفع شكواه إلى القضاء. وألهمت القرارات الكثيرة التي أصلحت حال الرقيق ثم الموالي. فماذا كانت حقيقة تلك الأخلاق الواقعية؟

لو سئل الذين كانوا أول من عمل لهذه الأخلاق، يقعون في متناقضات تستدعي الإشفاق حين يستهدفون إلى الإشارة بهذا الصدد إلى

شيء من المبادئ[1]. ولكنا نحن بعد حين نرى النهج الذي سلكوه، والذي انتهى إلى حقوق الإنسان. إن الأخلاق الصامتة المتضمنة في جهودهم المتواصلة أقوى من العبارات المزعومة التي نقرأها في كتب الفلاسفة".

أجل، بينا كان الفلاسفة يكتبون ويناقشون مذاهبهم الفلسفية في الأخلاق، كانت هنالك في ضمير الشعب فلسفات أخلاقية واقعية، تؤثر أثراً قوياً ولكن في صمت، حتى تحققت بعد أن كانت أملاً تهفو إليه النفوس، ذلك هو التحرر من الرق والعبودية.

الفلسفة في الإنتاج الأدبي

ألا ينهض ذلك دليلاً على أن الفلسفة تمد جذورها في حياتنا إلى أعماق سحيقة؟ وأن لحظات قد تواتي جمهور الناس– رغم طغيان المشاغل اليومية– فتنفذ بصائرهم إلى هذه الأعماق، وتغوص عقولهم إلى القاع لتصعد محملة بلآلئ الأفكار يذيعونها أمثالاً مأثورة أو حكماً، وقد لا يفصحون عنها لفظاً، ولكن تفصح عنها حياتهم بما تنطوي عليه من معنى فلسفي؟ ولو تركنا طبقة الجمهور إلى طبقة الكتاب من غير الفلاسفة، لوجدنا في طيات كتبهم نظرات وتعميمات فلسفية. مثال ذلك: مسرحيات سوفوكليس وشكسبير وموليير وروايات بردناردشو وأندريه جيد ونجيب الريحاني وشارلي شابلن وجوته، ترى فيها جميعاً لمحات فلسفية منبثة هنا

[1] يقصد أن إرجاع هذه الأخلاق الواقعية إلى مذهب من مذاهب الفلاسفة عمل لا يخلو من تناقض.

وهناك في إنتاجهم، وطالما كانوا أكثر توفيقاً من الفلاسفة؛ إذ سرعان ما تنفذ اتجاهاتهم إلى شعاب نفسك في يسر لتستقر في الأعماق. وما ذلك إلا لأنهم لم يعمدوا إلى ما يعمد إليه أهل الصنعة من الفلاسفة حين يجردون الأفكار من الحياة، وينتزعونها من الواقع الذي تولدت فيه، ونمت وازدهرت.

أينما نولي الطرف في الإنتاج الروائي الخالد، يقع بصرنا على بطل يجسم مشكلة من المشاكل الإنسانية، تعترضنا جميعاً أياً كان زماننا وأيا كان مكاننا، كمشكلة السعي الأبدي لبلوغ الحق والخير والجمال كما تصورها مأساة "فاوست"، والصراع الدائم بين قوى الفرد وقوة المجتمع العاتية التي لا تأبه لآمال الأفراد أو آلامهم كما تبرزها قصة الحلاق الفيلسوف "فيجارو"، أو روايات نجيب الريحاني التي تضحكنا رغم انطوائها على المأساة البشرية الكبرى: ما تلاقيه النفوس الخيرة من عنت في هذا العالم، والتي تنتهي جميعاً إلى اعتبار الخير غاية في ذاته والسعادة في راحة الضمير؛ والمتتبع لروايات شارلي شابلن خاصة في الفترة الأخيرة من حياته يلمس روحاً فلسفية تسري في جوانبها. لو تأملنا آخر رواياته "المسيو فيردو" محترف قتل السيدات لاستخلصنا الدرس العميق الذي يلقيه على الإنسانية العاتية الحمقاء "التي ترفع مثيري الحروب الذين يسفكون دماء الملايين إلى منزلة الأبطال الخالدين، وتحكم بالإعدام على فرد قتل عدداً قليلاً من النساء ليحصل منهم على ما يقيم الأود بعد أن طرق الأبواب فلم يجد رزقاً"، ذلك الدرس يفرغه شارلي العظيم في الحوار الأخير بينه وبين القسيس الذي أتى يباركه قبل تنفيذ حكم الإعدام فيه، إذ يعلن للقسيس

عدم احتياجه إليه فيلح القسيس عليه أن يصلي ويتحدث إليه لعل الله يستجيب له فيقول "المسيو فيردو": ليس الخلاف يا سيدي بيني وبين الله، إنه بيني وبين البشر". أجل إن النظام الطبيعي خير ولكن البشر هم الذين يفسدونه. البشر وحدهم مسئولون عن وجود الشر في العالم، ويخطئ من يدعى أن الله يريد بالعالم شراً.

عالج كثير من الفلاسفة في أسفار عدة موضوع الإرادة الإنسانية أهي حرة أم مجبرة، وعالجوا فكرة القضاء والقدر، وفكرة الاتفاق في الطبيعة والحظ لدى الإنسان. ونستطيع الاستنارة في هذه الموضوعات لو فتشنا عنها في كتب الفلاسفة، ولكنا نراها في ضوء باهر، ونلمسها ونحياها لو أنا عشنا لحظات مع الشاعر الروائي سوفوكليس في مسرحيته "أوديب ملكاً" التي كتبها في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، أو لو أنا جلسنا إلى "أندريه جيد" نقرأ روايته "أوديب" التي كتبها في فرنسا منذ أعوام قلائل. خمسة وعشرون قرناً من الزمان تفرق بين الخالدين، دون أن تمحو من الأذهان مشكلة فلسفية كبرى: تلك هي الصراع بين القضاء المحتوم والإرادة الإنسانية المختارة.

ولأترك القارئ لحظات إلى أستاذنا الدكتور طه حسين يكشف له عن الفلسفة التي تتضمنها قصة أوديب عند كل من سوفوكل وجيد[1]:

---

[1] نقلاً عن محاضرته في نادي الخريجين المصري سنة ١٩٤٩ "الملك أوديب في الآداب المختلفة".

"هنالك قضاء كان اليونان يؤمنون بأنه مسيطر على كل شيء وعلى كل كائن، لا يفلت منه الآلهة أنفسهم. وهناك الإنسان كان يشعر بأن له عقلاً يميز به بين الخير والشر، وبأن له إرادة يعمد بها إلى أحد هذين الشيئين اللذين يميز العقل بينهما وهما: الخير والشر. فليس هناك إذن بد من أن يكون اصطدام بين القضاء المحتوم الذي لا يفلت منه الإنسان أو الإله، وبين هذه الإرادة التي زعم الإنسان أنها حرة مختارة تستطيع أن تعمد إلى ما تحب وتنصرف عما تكره سواء أراد القضاء أو لم يرد.

هذه الفكرة التي قصد سوفوكل إلى أن يصورها في قصته ومن قبله كان الشاعر اليوناني الممثل (أيسكلوس) الذي ذهب في تمثيله إلى تغليب القضاء على الإرادة الحرة المختارة، ومن بعده جاء الشاعر اليوناني الممثل (أرويبد) الذي ذهب إلى كسب الحرية للإرادة الإنسانية وأنكر القضاء أو كاد ينكره. أما سوفوكل فتوسط بين الأمرين. لم ينكر القضاء ولكنه لم يلغ الإرادة الإنسانية، وإنما اعترف لها بشيء من الحق واعترف لها بأنها إن لم تستطع تغيير مجرى القضاء، فإنها تستطيع أن تقاوم هذا القضاء مقاومة ما...

صور لنا سوفوكل صراعاً بين القضاء وبين الإرادة، وأظهر لنا الإنسان وقد غلبه القضاء. ولكنه لم يغلبه في سهولة ويسر. وإنما غلبه بعد أن قاومه الإنسان مقاومة عنيفة متصلة، بالغة أقصى ما يمكن أن تبلغ من القوة والعنف..."

ثم يمضي الدكتور طه مبيناً تصور أندريه جيد لنفس المشكلة:

"يصور لنا أديب مصارعاً للقضاء يغلبه القضاء أولاً. ثم مؤمناً بنفسه معتزاً بإرادته وينتصر على القضاء آخر الأمر... أوديب عنده رمز للإنسان الذي لا يؤمن إلا بنفسه وبإرادته، قد قبل سعادته راضياً عنها وهو مطمئن كل الاطمئنان إلى أن الرجل الحق هو الذي يتلقى الحياة صامداً لها راضياً عنها، متنعماً بخيرها عن ثقة وعلم أيضاً، لا يشكو ولا يتزعزع، فهنالك سؤال واحد يلقي دائماً على كل إنسان ليس له إلا جواب واحد. أما السؤال فهو: ما اللغز وكيف يحل لغز الحياة الإنسانية؟ وأما الجواب فهو: أن اللغز هو الإنسان، وحله: هو أن يمضي الإنسان تبعاً لإرادته، وفق عواطفه وشعوره وغرائزه وعقله.

هذه هي القصة التي كتبها أندريه جيد وهي كما ترون تمعن في الفلسفة، وتبعد عن العناية الفنية".

الحياة أعظم الشرور

تحدثنا الحكمة الهندية[١] أن الأمير السعيد (ساكياموني) وهو من نعرف باسم (بوذا) خرج في عربته وهو شاب قد خفي عنه العلم بالمرض والشيخوخة والموت. فوقعت عيناه على رجل مسن مفزع، تحطمت أسنانه وسال لعابه من فمه. فدهش الأمير الذي خفي عنه حتى اليوم العلم بالشيخوخة، وسأل سائق عربته عما رأى، وكيف آل هذا الرجل إلى مثل

[١] نقلاً عن كتاب (اعترافات تولستوى) ترجمة الاستاذ محمود محمود.

هذه الحال الزرية المقززة. ولما علم أن ذلك هو المصير المألوف للناس جميعاً، وأن تلك الحال عينها تنتظره بغير مناص– وهو الأمير الشاب– لم يستطع أن يواصل السير، وأمر السائق أن يقفل راجعاً إلى البيت كي يتدبر الأمر. ثم حبس نفسه وأخذ يفكر. وربما وجد في نفسه ما يعزيه، لأنه خرج بعدئذ في العربة مرة أخرى وهو مرح سعيد. غير أنه رأى هذه المرة رجلاً مريضاً: رأى رجلاً هزيلاً شاحب اللون قاتم العينين يرتعش من شدة الهزال. فوقف الأمير الذي خفي عنه العلم بالمرض، وسأل عما رأى ولما علم أن ذلك هو المرض الذي قد يتعرض له أي إنسان، وأنه هو نفسه– وهو الأمير الصحيح البدن الهانئ القلب– قد تصيبه العلة في غده، عاد إليه ذلك الاكتئاب الذي يحرمه المتعة بحياته وأمر سائقه أن يقفل راجعاً إلى البيت. وبحث عن العزاء مرة أخرى، وربما وجده، لأنه خرج في عربته للمرة الثالثة قصد النزهة. ولكنه في هذه المرة الثالثة رأى مشهداً آخر جديداً؛ رأى جماعة تحمل شيئاً فسأل:

"ما هذا؟" فقيل له:

"هذا رجل ميت". قال:

"ما معنى كلمة ميت؟" فقيل له:

"إن المرء حين يموت يمسى كذلك الرجل"

واقترب الأمير من الجثة، ورفع عنها الغطاء، ونظر إليها، وسأل:

"ما الذي سيحدث له الآن؟" فقيل له:

"إن الجثة ستواري التراب".

"لماذا؟".

"لأنه بالتأكيد لن يعود إلى الحياة، ولن يصدر عنه غير النتن والدود".

"وهل هذا هو مصير الناس أجمعين؟ هل يحدث لي نفس هذا الشيء؟ هل يدفنونني؟ وهل تصدر عني الرائحة الكريهة ويأكلني الدود؟".

"نعم".

"إلى البيت. لن أركب عربتي للنزهة، ولن أفعل ذلك مرة أخرى".

ولم يجد ساكياموني في الحياة ما ينطوي على أية قيمة وانتهى إلى فلسفته التي تقرر أن الحياة أعظم الشرور، وأن الخير يقضى بالتحرر منها ودعوة الناس للتحرر منها بكل ما يملكون من طاقة روحية. وهذه القصة ترمز إلى فلسفة الهند الزاهدة في الحياة، المتعلقة بالروحانية. وهي عين الفلسفة التي يعبر عنها سليمان الحكيم في الكتاب المقدس إذ يقول:

"باطل الأباطيل– كل شيء باطل. ما فائدة الإنسان من أي عمل يتولاه تحت الشمس؟ جيل يتولى وجيل يقبل إلى الأبد. إن ما كان سوف يكون وما حدث سوف يحدث، وليس تحت الشمس جديد؟ هل هناك شيء نستطيع أن نقول عنه: أنظر! هذا جديد؟ كلا. إنه من قديم الزمان الذي سلف. ليس لما سلف ذكرى، ولن تكون لما يقبل ذكرى. أنا الذي أعظكم كنت ملكاً على بني إسرائيل في بيت المقدس، ولقد وهبت قلبي

للتنقيب والبحث عن طريق الحكمة في كل ما حدث تحت السماء... وناجيت قلبي وقلت له: هيه، أنا مالك لضيعة كبرى وعندي من الحكمة أكثر من كل من سبقني ببيت المقدس– أجل، إن قلبي مفعم بكثير من تجارب الحكمة والمعرفة. ولقد وهبت قلبي لإدراك الحكمة ولمعرفة الجنون والحماقة، فرأيت أن ذلك يبعث على الحزن العميق. ومن يزدد علماً يزدد أسى.

قلت لنفسي: الآن انطلق، ولسوف أمتحنك بالمرح. وإذن فلتنعم بمختلف المتع. فكان ذلك باطلاً كذلك... شيدت لي بيوتاً وزرعت الكروم، وأنشأت الحدائق والبساتين، وغرست فيها الشجر من كل الثمار، وحفرت البرك أروى من مائها الغابة التي تنمو بها الأشجار، واستخدمت الخدم الإماء، وولدت الخدم في بيتي، وامتلكت من قطعان الغنم والماشية أكثر من كل من سبقني في بيت المقدس. وجمعت كذلك الذهب والفضة ونوادر الكنوز من مختلف الملوك والأقاليم. وظفرت بالمغنين والمغنيات، وبكل ما يلهو به ابن آدم، كآلات الموسيقى وما إليها. وهكذا كنت عظيماً، وتوفر لي ما لم يتوفر لكل من سبقني ببيت المقدس. وبقيت حكمتي معي كذلك، ولم أحرم عيني من كل ما اشتهتا، ولم أبعد قلبي عن أي لون من ألوان السرور... ثم نظرت إلى كل عمل عملته يداي، وإلى الجهد الذي بذلت... فرأيت أن الكل باطل يبعث على حنق النفوس، وليس من ورائه جدوى تحت الشمس. وهناك حدث واحد يقع للطيبين كما يقع للأشرار ولمحبي الخير ومحبي الشر، وللطاهر والدنس، ولمن يضحي ومن لا يضحى، والطيب كالخبيث، ومن يقسم بالباطل ومن يخشى القسم.

إنه شر يتخلل كل ما يقع تحت الشمس، وكل شيء يتعرض لحدث واحد. نعم إن قلوب بني الإنسان كذلك مليئة بالشر، والجنة في قلوبهم ما داموا أحياء، وبعد ذلك يذهبون إلى الموتى"[1].

* * *

لندع أسطورة بوذا وموعظة سليمان فهما من الحكمة الشعبية الصامتة، لنتأمل قليلاً رأي كل من سقراط وشوبنهور الفيلسوفين. يقول سقراط وهو يتأهب للموت: "إننا نقترب من الحقيقة كلما أشرفنا على مفارقة الحياة، إذ ما الذي نجاهد في سبيله نحن محبي الحقيقة؟ إننا نجاهد في تحرر أنفسنا من الجسد! ولما كان الأمر كذلك، فلماذا إذن لا نفرح حينما يأتي إلينا. إن الرجل الحكيم يبحث عن الموت طوال حياته، ولذا فالموت لا يفزعه"

ويقول شوبنهور: "إذا ما أدركنا أن طبيعة العالم الخفية ليست سوى الإرادة[2]، وأن كل مظاهر الطبيعة– من الحركة اللاشعورية لقوى الطبيعة الغامضة إلى عمل الإنسان الكامل الوعي– إن هي إلا مظاهر لهذه الإرادة، لم يعد لنا ما يبرر التخلص من هذه النتائج: وذلك أنا إن نبذنا الإرادة وتخلينا عنها طائعين، ألغينا كذلك كل تلك المظاهر– ذلك التيار الدافق والجهد الذي لا يكل ولا يهدأ في كل مرحلة من مراحل المظاهر

---

[1] نفس المصدر.

[2] إرادة الحياة.

الطبيعية التي منها وعن طريقها يتألف العالم؛ وتلك الصور المتعددة التي تتلو إحداها الأخرى في تدرجها، وستختفي مع هذه الصور كل دلائل الإرادة، وستختفي كذلك في النهاية الصور العالمية لتلك الدلائل- الزمان والمكان، والصور النهائية الأساسية، أي أن كل ما هو ذاتي وكل ما هو موضوعي سوف يتلاشى. إذا لم تكن هناك إرادة فلن يكون هناك مظهر لشيء، ولن يكون هناك عالم. إنه لا يبقى أمامنا بالتأكيد سوى العدم".

وقف تولستوى[١] أمام هذه الأقوال الأربعة فوجدها جميعاً تجيب عن سؤال واحد عرض لكل منهم بصدد مشكلة الحياة وتنتهي إلى نتيجة واحدة.

يقول سقراط: "إن حياة الجسد شر وأكذوبة. وإذن فتحطيم حياة الجسد نعمة، يجب أن نتمناها"

ويقول شوبنهور: "الحياة هي ما لا ينبغي أن يكون- هي شر والانتقال إلى العدم هو وحده ما في الحياة من خير".

ويقول سليمان: "كل ما في الحياة- من حماقة وحكمة وثراء وفقر ومرح وحزن- باطل وعدم. يموت المرء ولا يبقى منه شيء وهذا سخف".

ويقول بوذا: "يستحيل على المرء أن يعيش وهو يدرك أن الألم والضعف والشيخوخة والموت أمور لا مفر منها- يجب أن تتحرر من الحياة

---

[١] "اعترافات تولستوي" ترجمة الأستاذ محمود محمود ص ٤٢.

الممكنة كلها". ويعلق تولستوي على هذه الأقوال بما يؤيد دعوانا التي سبقت الإشارة إليها وأعني انتساب المذاهب الفلسفية إلى الحكمة الشعبية فيقول:

"وما ذكره أصحاب العقول الجبارة فكرت فيه وأحست به وعبرت عنه ملايين الملايين من أمثالهم من البشر. وقد فكرت فيه وأحسست به أنا كذلك".

كتاب الحياة

لعل قارئي العزيز قد اقتنع بعد هذا العرض لنصوص الكتاب والحكماء أن حس هؤلاء الدقيق يكفل لهم في كثير من الأحيان النفاذ إلى كنه الحياة، وأن حكمهم السليم المبرأ عن الهوى وسيلة من وسائل المعرفة الفلسفية، وأن إنتاجهم لا يخلو من نظرات عامة في الكون لم تفسدها الصنعة ولم يعوزها الصدق في التصور. ولعله قد تبين أن كتب الفلاسفة ليست وحدها المصدر الذي نستقى منه الفلسفة، فقد نستقيها من حكمة الشعب كما بينا في مقال سابق، وقد نستخلصها من الأدب الروائي أو الشعر والأساطير، وقد نهتدي إليها في مسلك كثير من الناس، وبالجملة قد نتعلمها في مدرسة الحياة. وقد تنبه ديكارت إلى هذه الحقيقة فأنحى باللائمة على العلوم التي تدارسها في المدرسة، واتهم بالقصور والتفاهة المعارف التي تلقاها على أساتذته. فألقى بالكتب عرض الحائط، وعول على أن يبدأ حياته الفكرية من جديد بقراءة "الكتاب الكبير"، كتاب الحياة فأقبل على

الناس يضطرب وإياهم في مناكب الحياة، وأنفق بقية أيام شبابه في الارتحال ورؤية القصور، وتعلم صنعة الحرب على يد أشهر جندي في أوربا في ذلك الحين وهو الهولندي "موريس دي ناسو". ثم رحل إلى ألمانيا، وهناك ساهم إلى جانب بافاريا في مقاتلة بوهيميا الثائرة في الحرب المعروفة بحرب الثلاثين، وخالط مختلف الأجناس والشخصيات. وهكذا طفق يستمد فلسفته من مصدرين: نفسه حيث "النور الفطري وحيث تكمن الحقيقة كمون النار في الحجر الصوان" والعالم حيث الحقيقة حية بسيطة لم يفسدها التجريد والجفاف، فجاءت فلسفته مثلاً رائعاً للوضوح والإشراق والتكامل المذهبي، واستحق بجدارة لقب "أبو الفلسفة الحديثة".

إن المتفلسفين الأكاديميين ليكشفون عن غرور أحمق- إذ يزدرون هذه المصادر الكبرى ويعتزلون في أبراج عاجية شاهقة بمعزل عن الحياة التي تلفهم جسداً وعقلاً، يقضون العمر فيها يجترون أفكاراً جامدة لا حياة فيها، فارغة خلواً من المعنى، متوهمين أنها الحق في حين أنه هنالك عند أقدامهم: في عقول المحنكين، ذوي الحس الدقيق والبصيرة النافذة من العامة والكتاب، ممن لم يفسد تفكيرهم التعمل. إلى هؤلاء أسوق سخرية عمر الخيام من الفلاسفة ليطامنوا من كبريائهم:

"طالما خضنا غمار وسمعنا من صواب وسفه
وخبطنا في مضل ثم صرنا حيث كنا أولاً

[1]المضل المعسفة هو المجهلة من الأرض يخبط فيها المرء على غير هدى.

لم تسر نحو الهدى قيد ذراع

كـم بـذرنا حكمـة الفكـر   وسـقيناها حيـا[1] العقـل
مـا جنينـا غـير بهتـان وزور   مـا علمنـا غـير أنا في المـلا

شعل البرق خبت بعد التماع[2]

ولا يفوتني أن أعيد إلى الأذهان سخرية باسكال[3] من فلسفة أفلاطون في عبارته الشهيرة "أراد أفلاطون أن يعلو على الطبيعة فسقط إلى الحضيض". إذا كان أفلاطون العبقري الفذ مهدداً بالسقوط إلى الحضيض فما رأى المتفلسفين الذين يقيمون بينهم وبين البصرة الشعبية سداً منيعاً؟ لقد كان لأفلاطون من تماسك مذهبه أسس مكينة تحميه من السقوط، فيما ذا يتشبث أصدقاؤنا هؤلاء وهم يحتمون بأبراج من خيوط العنكبوت؟!

* * *

بعد كل ما تقدم أخشى أن نسف في فهم الفلسفة ونظن كل نظرة عابرة فلسفة كبرى، وصاحبها فيلسوفاً كبيراً، فنخدع عن أنفسنا، ويركبنا الغرور. ولذلك أنبه القارئ إلى أن تلك النظرات ليست سوى محاولات للنظر الفلسفي يأتيها الحكيم الشعبي أو الروائي، ثم إنها محاولات تلونها

---

(1) الحيا المطر.

(2) الرباعيات ترجمة الأستاذ محمد السباعي.

(3) فيلسوف ورياضي سويسري.

الانفعالات والأمزجة الخاصة، ولا تكاد تنفصل عن السلوك العملي وشئون الأخلاق، وقلما تتعرض لمسائل ما بعد الطبيعة. فلسفة الشعب مزيج من القول والفعل، والعقل والنقل، مصدرها تجاريب العيش وصروف الأيام، أفراح الحياة وأتراحها؛ ويقين الشعب بفلسفته أشبه باليقين الديني لا يحتاج إلى دليل أو برهان، وذلك ما يخلع عليها حرارة تعوز مذاهب الفلاسفة التي تتميز ببرود المنطق وجفاف الجدل. وأداة الفلسفة الشعبية ليست المنطق الصوري، ولكنها ملكة الحكم السليم التي يدعوها الفرنسيون (bon sens) ويسميها الإنجليز (Common sense)، وأثرها في نفسيه الشعب عميق غاية العمق: تثبت فؤاده، وتعزيه عما يصادف من محن، وتبرر كثيراً من تصرفاته. أما صورتها العامة فيعوزها التكامل لأنها نظرات مبعثرة، وخواطر متفرقة يندر أن تأتلف كلا واحداً.

أما الفلسفة بالمعنى الخاص فبريئة من أمرين: النظرة السطحية، والنظرة الجزئية. فلسفة الخاصة (أي فلسفة الفلاسفة) تهدف إلى تفسير عام شامل للكون في مجموعه، ولذلك كنا نجد تفسيرات الفيلسوف لمختلف نواحي الكون تنتظم كلا واحداً متناسقاً هو "المذهب". نواة المذهب الفلسفي نظرية كبرى تتشعب منها أو تدور في فلكها نظريات فرعية صغرى في المعرفة والوجود والأخلاق، بل والسياسة والجمال أحياناً. نواة مذهب أفلاطون مثلاً "نظرية المثل". وأرسطو "الهيولى أي المادة الأولى والصورة"، وأفلوطين "الفيض الإلهي"، وشوبنهور "إرادة الحياة" الخ...

وللمذاهب الفلسفية قيمة كبرى، فهي الوسيلة التي ينمي بها العقل الإنساني أعمق نظراته وتفسيراته. إنها تعينه على تعمق كنه الحقيقة، وتعطي الأفكار المبعثرة حياة وحركة وقوة. مثل المذهب مثل البلورة تلم شتات الأشعة، وتركزها في نقطة ضوئية صغيرة، ولكنها أكثر التماعاً والتهاباً من الأشعة المتفرقة. وبدون هذه الجهود التي يحتملها الفلاسفة من ذوي المذاهب المتكاملة" فإن الأفكار الإنسانية المتفرقة قد تومض في لحظات من التأمل المتكاسل المتراخي وسرعان ما ينطفئ الوميض.

وأضيف أخيراً أن الفيلسوف أقدر من المفكر العادي على التحرر من شطحات الخيال، ونزوات الانفعال، وأكثر منه فردية وابتعاداً عن تيار الحياة الجارف الرتيب. لا يوقن بأمر قبل أن يتناوله بالنقد، ولا يسلم برأي دون تمحيص؛ لا تراوده فكرة إلا قلبها على جميع الوجوه؛ تلقي إليه بالرأي فيطلب الدليل، وتنقل إليه الخبر فيلتمس البرهان، وتقدم إليه التفسير فيسعى إلى تفسير لذلك التفسير. منهجه الشك قبل اليقين، الشك في كل شيء حتى في عقله، وشعاره النقد قبل التسليم. الاستسلام للعاطفة عنده خطأ مبين، والرضا بالمزاعم الجارية إثم لا يغتفر. عقل مستديم القلق، وذهن لا نهائي التساؤل، وفكر لايني عن التحميص. النظرة العابرة لا ترضيه، واستكشاف الجزئيات لا يكفيه، فميدانه الكون في مجموعه، وهدفه الحقيقة كاملة غير منقوصة.

الفصل الخامس

الفلسفة بالمعنى الخاص

"الحقيقة عسيرة المنال لا تنال إلا بتضافر الجهود"

(أرسطو)

جناح التأمل

حدثتكم عن الحكمة الشعبية، تلك الفلسفة الكامنة في ضمير العامة والكتاب المستنيرين، وبقى أن أحدثكم عن الفلسفة كما نفهمها من كتب الخاصة، ولست أعني بالخاصة غير الفلاسفة الذين ورد ذكرهم في تاريخ الفكر.

لا يقف الفيلسوف في تأمله عند حد رد الظواهر الطبيعية التي يدركها بجوارحه إلى عللها وأسبابها القريبة، ولا هو يقنع باستخلاص العبر والعظات المتناثرة شأن حكماء الشعب، إنما هدفه الذي لا يفارقه أن يعيد تنظيم العالم بل الوجود بأسره على أساس معقول؛ العالم كما تدركه حواسه يتكون من أجزاء لا حصر لها، تنسجم أحياناً وتتنافر في كثير من الأحيان، يأبى عقله إلا أن يرد الكثرة إلى الوحدة، يرد الظواهر جميعاً إلى علة واحدة ليس من بعدها علة، ويأبى عقله إلا أن يحيل الفوضى البادية في الواقع إلى

وحدة منسجمة يتصورها تصوراً منطقياً. من أجل هذا نشأت المذاهب الفلسفية التي أشرت إليها في حديث سابق، وما كانت في حقيقة الأمر غير محاولات عقلية قام بها الفلاسفة لتصور الوجود تصوراً معقولاً يتفق مع العقل ويفسر له كل ما يجري في الكون من أحداث، بحيث لا يترك ثغرة دون أن يملأها بتفسير يستمد من المذهب. ومن أجل هذا لم يقنع الفيلسوف بدراسة العالم الموضوعي البادي لحواسه كما يقنع العلماء؛ وكيف يقنع وكثير من الأمور التي تجري في عالمنا لا نجد لها تفسيراً في هذا العالم المحدود؟!

إذن، فليحلق فوق ظواهر الطبيعة وليتجاوزها إلى ما وراءها، إلى "ما وراء الطبيعة" لعله يجد التفسير الشافي أو السر الخافي. ولا يزال الفيلسوف يعلو على جناح التأمل حتى لا يعود يميز التفاصيل التي يغرق فيها العامة، ولا يعبأ بالروابط العلية القريبة التي تشغل العلماء، إنما يرى الكون في مجموعه كلا واحداً متكاملاً، فيكب على الأمور العامة يتفحصها بمنطق العقل الذي قد يتفق مع منطق الواقع التجريبي لدى بعض الفلاسفة الواقعيين، وقد يتعارض معه لدى بعض المثاليين منهم.

الحركة ولواحقها

أوضح ذلك بمثال: كل كائن طبيعي لا يثبت على حال واحدة، بل تطرأ عليه في كل لحظة تغيرات لا حصر لها من حيث تركيبه وما يحوي في بنيته من تفاعلات كيميائية، وما تدفعه إليه العوامل الطبيعية من أفعال،

وما تثيره فيه البيئة من سلوك وتصرفات، وبوسعنا أن نمضي في تعداد مظاهر التغير دون أن نتوقف. لا يعني الفيلسوف أن يقف عند هذه الظواهر المتغيرة، بل هو يتأمل التغير في ذاته بصرف النظر عن الأمور المتغيرة. يستخلص من عالم الطبيعة فكرة الحركة بوجه عام. فيتساءل: هل الحركة البادية لي حركة ظاهرية توهمني بها الحواس المتقلبة المتغيرة؟ أم أن كل وجود يمضي ويعقبه وجود آخر لا استقرار له؟

أجاب "هرقليطس" الفيلسوف الطبيعي القديم: لا شيء إلا الحركة الدائمة، التجدد المستمر، الأشياء تزول ولا شيء يبقى غير الحركة الجارفة الشاملة. ويحس هرقليطس– وقد يشاركه هذا الإحساس غير قليل من المفكرين– أن الإنسان القائم في هذا الخضم الهائج المائج لا يستطيع أن يعلم شيئاً لأنه قبل أن يصير إليه يكون قد مضى وصار على حال غير الحال، كل شيء بالنسبة إليه زائل قبل أن يعرفه. وهكذا قد تفضي بنا نظرية التغير المستمر إلى نظرية أخرى في المعرفة الإنسانية، عجز العقل الإنساني عن الوصول إلى حقيقة ثابتة عامة، ولا سبيل إلا إلى حقائق متغيرة بتغير الأشياء والأشخاص، فالفرد مقياس كل شيء: ما يراه حقاً فهو حق بالنسبة إليه وما يراه غيره حقاً فهو حق بالنسبة إلى هذا الغير، فلا يطمعن الإنسان إذن في علم أيا كان لأن العلم لا يقوم بغير الحقائق الكلية الثابتة رغم تغير الموجودات الفردية.

لنعد ثانية إلى عالم الواقع لعلنا نصل إلى فلسفة تدحض فلسفة التغير المستمر. يطرأ على الإنسان منذ طفولته، بل منذ كان نطفة في قرار مكين،

تغيرات متعاقبة حتى يكبر ويشب عن الطوق ويصير شاباً فكهلاً فشيخاً؛ ولكنه رغم هذه التغيرات جميعاً الإنسان الذي لا تختلف طبيعته مهما اختلفت الأفراد الذين تصدق عليهم هذه الكلمة. ألا يعني ذلك أن التغير الذي يصيب الفرد في مظاهره لا يمس وجوداً يكمن وراء الظواهر، ذلك هو جوهره أو ماهيته الثابتة الواحدة في جميع الأفراد وفي الفرد الواحد في جميع الظروف؟

الحركة إذن تنال الظواهر دون الجواهر والأعراض دون الماهيات. وما الظواهر والأعراض وجوداً حقا، إنما الوجود الحق الجواهر والماهيات الظواهر والأعراض كاللون والشكل والحركة والطعم والحجم والثقل الخ... ندركها بحواسنا، أما الجواهر والماهيات فنستنتجها ونستنتج صفاتها بالعقل وحده الذي يدرك ما وراء الواقع الملموس. والخلاصة التي تخرج بها أن الوجود الحق ليس حركة وتعدداً، ولكنه وحدة وثبات، وأن العلم ممكن طالما هنالك شيء ثابت بوسع الإنسان أن يشير إليه. يذهب بعض الفلاسفة هذا المذهب فيؤمنون بالمحسوس، ويؤمنون بالمعقول. يؤمنون بالوجود المادي، ويؤمنون بوجود لا مادي نسميه روحياً أو عقلياً. ويرون أن معرفة الوجود المادي بحواسنا توصلنا إلى إدراك الوجود العقلي بعقلنا أي بالاستدلال المنطقي، ولكنهم يعتبرون العلم الحق هو العلم العقلي. ولكن فلاسفة آخرين يغالون في النزعة العقلية المثالية فلا يكتفون بتفضيل الوجود الروحي على الوجود المادي، والمعرفة العقلية على المعرفة الحسية، بل ينكرون الوجود المادي إطلاقاً.

فيعتبرون العالم الطبيعي الذي نحيا فيه، ونضطرب في جنباته مع كائنات وأشياء ندركها ونحققها ونتعامل وإياها، يعتبرون هذا العالم أوهاماً هيأتها لنا حواسنا الخادعة. ولا يقرون بوجود غير وجود الأفكار التي نعقلها بأذهاننا دون أن نحققها بحواسنا. من هؤلاء: بارمنيدس وأفلاطون في الفلسفة القديمة، وباركلي وهيجل في الفلسفة الحديثة.

غاية الوجود

يتساءل الفيلسوف: هل الحوادث تسري، والكائنات تطوى وتنشر على نحو اتفاقي؟ هل الكائنات نتجت عن مجرد تجمع ذرات بعضها إلى بعض، بفعل الحركة وحدها، وبمحض الصدفة، دون تدبير سابق ودون غاية مرسومة؟

يجيب الفلاسفة الآليون الماديون بالإيجاب،فالوجود في حسبانهم، مادة متغيرة من تلقاء ذاتها، ليست في حاجة إلى مدبر من طبيعة أخرى، ولا هي تتغير وفق غاية معينة: الجماد، والنبات، والحيوان درجات متفاوتة لمادة واحدة، تتخذ أشكالاً مختلفة، لتفاوتها في التعقيد والتركيب؛ وكل وظيفة من وظائف هذه الموجودات، مردها في النهاية إلى التغييرات الكيمائية والفسيولوجية، التي تطرأ على العناصر الأولية التي تتركب منها. فلا شعور، ولا عقل، ولا روح.. وهكذا تستولي النشوة الآلية على أحد الفلاسفة فيصيح: "أعطني مادة وحركة، أخلق لك العالم".

بيد أن فيلسوفاً مثل أرسطو يلمس لطول معاينته موكب الكائنات، ومجرى الظواهر الطبيعية، وتطور الأحياء، نظاماً وتناسقاً وتماسكاً في العالم الطبيعي. ويفحص التفسير الآلي للوجود فيقر بصحته فيما يتعلق بالجمادات، ولكنه قاصر عن تفسير الحياة في الأحياء. وظائف الكائن الحي خاصة العليا منها كالشعور والتفكير لا يمكن تفسيرها بحركة المادة فحسب. لابد إذن من وجود مبدء آخر يفسر هذا النظام وهذه الوظائف: ذلك هو العقل.

الكون في نظره لا يخبط في سيره خبط عشواء، ولكنه يسير وفق نظام وخطة مدبرة نحو غرض مقصود. كل كائن ينطوي على غاية، يكشف عنها تغيره أو نموه المطرد حتى يحققها: البذرة تنطوي على الشجرة، والجنين ينطوي على الإنسان المكتمل، والسحاب ينطوي على المطر المنهمر، والكون في مجموعه ينطوي على غاية كبرى يهدف إليها، غاية مبثوثة في جنباته، هي الحافز لتطوره وترقيه، غاية لولاها ما كان غير السكون الأبدي والصمت المقيم، تلك الغاية أو المثل الأعلى هي "الله" الله هو الكمال المطلق الذي يسعى الكون إليه دون أن يبلغه، ويقترب منه في تطوره دون أن يصل إليه، هو الفكرة التي يعقلها الكون ويتعشقها، وبتعبير أرسطو الشاعري "الله معشوق ومعقول".

العالم في نظر الفلسفة الآلية آلة كبرى صماء لا ترمى إلى هدف ولا تفترض عقلاً يديرها. فإذا كانت الكائنات تنتظم سلسلة تطورية، فما ذلك إلا لتفاوتها في درجة التعقيد والتشابك والتعدد في عناصرها. ولكن أرسطو

يرى استحالة وصف شيء بأنه أرقى من شيء ما لم يكن لدينا مقياس للرقي، واستحالة القول إن العالم يرتقي ويتطور، ما لم نفرض غاية يتجه إليها، فالقرب منها تقدم، والبعد عنها تراجع. فلا معنى للتقدم إلا أن يكون تقدماً نحو غاية. ولما كانت الغاية المعشوقة معقولة لا محسوسة، روحية لا مادية، كان أرقى الكائنات هو الإنسان، لما فيه من طبيعة عقلية مسيطرة على قواه الطبيعية؛ وكان هدف الإنسان وواجبه الأسمى أن يغلب العقل على وظائف البدن، ويحكم الخير الذي يتصوره العقل، على الخيرات المؤقتة التي تسعى إليها حواس البدن. وبذلك يخرج أرسطو من فلسفته الغائية في مجال الطبيعة وما وراء الطبيعة، إلى فلسفته المثالية في مجال الأخلاق.

العناية الإلهية

ما زلنا مع الفلاسفة نتتبع معالجتهم لمشكلة الحركة، وقد رأينا كيف تأذوا من التفكير في طبيعة الحركة بوجه عام إلى التفكير في طبيعتها من حيث الفوضى أو النظام. بقيت مشكلة أخرى مرتبطة بالحركة، هي أنه إذا افتر ضنا وجود الله فما علاقته بالكون في حركته؟ أهي علاقة الخلق من عدم والإبداع من لا شيء؟

أنكر اليونان جميعاً فكرة الخلق، فالعقل اليوناني لم يستطع أن يتصور خروج الوجود من عدم، لم يستطع تصور الفراغ المطلق والخلاء اللانهائي ثم الإله يبدع كوناً من لا شيء. إنما الله موجود منذ الأزل، والمادة قديمة في

غير تعين أو تنظم، والله هو الفنان الذي عينها ورد الهباء وجوداً نظيماً، وأحال الفوضى المائعة صوراً منسقة متماسكة، وذلك رأى أفلاطون. أما أرسطو فالله عنده هو المحرك الأول الذي يدفع العالم دون أن يمسه، ويثيره إلى الحركة دون أن يتدخل في أحداثه: يدفعه ويثيره كعلة غائبة، أي كغاية يعشقها الكون ويسعى إلى تحقيقها بمقتضى الضرورة الطبيعية دون أن يتنزل الله من عليائه، أو يخرج عن سكوته الأبدي. والكون ينطوي على مختلف القوى والإمكانيات التي تضمن له الاستمرار في الحركة حتى يحقق كماله المطلق طالما هو يتأمل الله ويعقله ويعشقه.

ألا يعني ذلك أن أرسطو أنكر عناية الله بالعالم، ونزهه عن التدخل في شئونه؟ في حين ينقض أفلاطون هذا الرأي ويرى أن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به. إنما الله عنده معنى بالعالم بخلاف ما يدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار. ولكن كيف تتفق عناية الله بالعالم وما يجري فيه، مع ما يزخر به من شرور أخلاقية وطبيعية؟ يجب أفلاطون:

"إن ساعة الأشرار آتية لا محالة. أما الشر الطبيعي فما هو في ذاته إلا نقص في الوجود أو خير أقل؛ النقص تضاؤل للكمال، هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب، لم يرده الله بل سمح به فداء للخير الفائض على العالم، ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيراً محصناً فيشابه نموذجه الدائم، هو إذن ناقص ولكنه أحسن عالم ممكن"[1].

---

[1] تاريخ الفلسفة اليونانية تأليف الأستاذ يوسف كرم.

تلك مشكلة العناية الإلهية أنكرها أرسطو وأكدها أفلاطون ووقف فلاسفة الإسلام منها موقفاً وسطاً: فالعناية الإلهية لا تنال الجزئيات بل الكليات، الله تعالى عن الاهتمام بالحوادث الجزئية التافهة، إنما عنايته تشمل النظام الكوني في مجموعه، السنن والقوانين العامة التي تنتظم الأشياء جميعاً الجليل منها والحقير، لنقارن هذا الرأي بقول أفلاطون "عناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضاً بالقدر الذي يتفق مع الكليات، ونحن نرى الطبيب يراعي الكل قبل الجزء، والفنان يدبر أفعاله على مقتضى الغاية ويرمى إلى أعظم كمال ممكن للكل فيصنع الجزء لأجل الكل لا الكل لأجل الجزء، كذلك حال الصانع الأكبر، فإن تذمر الإنسان فلأنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معاً على مقتضى قوانين الكل"[١].
فلسفة فيها رض عميق، وبهجة، وتفاؤل، لأنها تتصور الكون متكاملاً متناسقاً لا محل فيه للمسخ والشذوذ، والنقائص والشرور. فلسفة لم يؤمن بها أفلاطون وحده. بل نراها في جوهرها لدى أوغسطين القديس والفيلسوف المسيحي، وابن سينا فيلسوف الإسلام، وديكارت أب الفلسفة الحديثة، ثم ليبنتز تلميذه الذي قال "ليس في الإمكان أبدع مما كان".

---

[١]تاريخ الفلسفة اليونانية تأليف الأستاذ يوسف كرم.

اللغز الأكبر

يقول سوفوكل في قصة أنتيجون على لسان الجوقة التي تنطق بحكمة الدهور:

"لقد ملئ العالم بالمعجزات، ولكن لا أشد إعجازاً من الإنسان". وإلى هذا المعنى قصد سوفوكل حين قص علينا ما كان من أمر أوديب مع أبي الهول، فرسم صورة رمزية رائعة للغز الذي أعي العقل حله وأعني به الإنسان:

"روعت مدينة ثيبه بخطر داهم ونكر مبين. فهذا كائن غريب قد هبط عليها من السماء أو نجم لها من الأرض، جاءها من حيث لا تعلم على كل حال، واستقر غير بعيد من المدينة على صخرة مرتفعة يرصد من يمر به من الناس، فيلقى عليهم لغزه الغريب:

ما كائن له صوت واحد، يمشي على أربع إذا أصبح، وعلى اثنتين إذا زالت الشمس، وعلى ثلاث إذا أقبل المساء؟... والناس جميعاً يعجزون عن حل الإجابة ولا يجدون حلاً لهذا اللغز، وهو يعاقبهم بالموت على هذا العجز والإخفاق. وقد عظم الكرب، وعم البلاء، وامتلأت قلوب أهل المدينة خوفاً ورعباً، حتى اضطر كريون أخو الملكة جوكاست والناهض بأعباء الملك بعد قتل لايوس أن يذيع في أقطار الأرض أن من أراح المدينة من هذه المحنة فله تاجها وله الملكة زوجاً.

وقد سمع الفتى بأنباء هذا الكائن الخطر، وبهذا الوعد الرائع الذي يبذل لمن ينقذ منه هذه المدينة البائسة، وهو قوى الجسم والنفس، ذكي القلب، حديد الفواد، بعيد الأمل، شديد الطموح، فيقبل على أبي الهول يجرب ذكاءه وقوته، ويغامر بحياته في سبيل المجد والملك. وأبو الهول يلقي عليه السؤال فيجيبه الفتى بأن الإنسان هو الذي يمشي على أربع إذا أصبح لأنه يحبو في الطفولة، ويمشي على اثنتين إذا انتصف النهار لأن قامته تعتدل وتستقيم إذا شب، ويمشي على ثلاث إذا أقبل المساء لأنه ينحني على العصا إذا أدركته الشيخوخة، وقد أفحم أبو الهول وألقى بنفسه من أعلى الصخرة فمات"[١].

تلك قصة أوديب مع لغز أبي الهول الذي أعيا مدينة بأسرها، يطيب لي عندما أتأمل مشاكل الإنسانية، وأسرارها المحيرة أن أتمثلها، وألح في تمثلها حتى يهيأ لي أن أوديب "الذكي القلب، الحديد الفؤاد، البعيد الأمل" هو العقل الإنساني الطامح إلى كشف أسرار العالم وحل ألغازه، فيكتب له التوفيق في كثير منها، غير أن لغزاً كبيراً يعيبه حله هو الإنسان بما ينطوي عليه من أسرار تستعصى على الحل، وسرعان ما تتجسد أسرار الإنسانية العاتية في صورة أبي الهول الرهيبة.

وإن القارئ ليتفق معي في هذا التصور خاصة إذا علم أن العقل لم يتعرض للمشاكل الفلسفية المتعلقة بالإنسان، إلا بعد أن قطع شوطاً طويلاً في حل ألغاز العالم الخارجي، وبعد أن مرن على التأمل فيما عداه، فبدأت

---

[١]طه حسين في مقدمة الترجمة العربية لقصتي أوديب، ثيسيوس تأليف أندريه جيد.

الفلسفة في ربيع الفكر اليوناني طبيعية تكلف بالعالم الطبيعي وما قد يكمن وراءه من وجود محتمل، شاء اليونان تسميته الميتافيزيقا أي ما راء الطبيعة. ثم عرجت على لغز أبي الهول، على الذات الإنسانية التي تعرف وتسعى إلى الحقيقة، والتي تحس وخز الضمير وتلزم القانون الأخلاقي، والتي تهفو إلى الجمال وتتعشقه، والتي تسعى طائعة أو مدفوعة إلى الانتظام في مجتمع يضم ذوات إنسانية أخرى، عرجت الفلسفة على هذه الجنبات المظلمة بعد رحلة شاقة كادت تنتهي بإقرار دعائم الفلسفة الطبيعية والفلسفة الرياضية والميتافيزيقا، فوجدتها أكثر وعورة وأشد عسراً.

المعرفة ووسائلها: الحقيقة ما هي؟ أهي نسبية أم مطلقة؟ ممكنة أم مستحيلة؟ هل العقل بقواه الخاصة بمقدوره أن يبلغها؟ أم لا مناص من عون خارجي ينير الطريق أمامه، وحي إلهي يعينه على الكشف عنها في ضيائها الناصع؟ هل العقل خدعة نتوهم وجودها وليس يوجد غير الحواس توقفنا على العالم المادي الذي لا وجود غيره؟ أم هو موجود يستعين بالحواس تزوده بالإحساسات التي بدونها لا سبيل إلى تكوين معرفة عقلية؟ أم أن الحس والعقل كلاهما تضليل وتشويه للحقيقة في كمالها الذي لا يقبل التجزئة، والمعرفة الحقة هي نوع من الإلهام أو الكشف القلبي أو الحدس؟

والأخلاق الإنسانية: ما الخير أو الواجب أو الضمير وما قانونه؟ هل الخير عام نتفق عليه، أم نسبي نتفاوت في تصوره؟ أهو فطري نرثه عن الأسلاف، أم مكتسب نتلقاه بالتربية؟ وبتعبير آخر هل الإنسان مدني بطبعه أم همجي يلتزم الأخلاق بدافع المنفعة لا غير؟

وبذلك تتأذى الفلسفة من الأخلاق إلى السياسة. فتتساءل عن المجتمع كيف نشأ؟ وعن الشكل المثالي الذي ينبغي أن تكون عليه حياة الجماعة، والعلاقة بين الحاكمين والمحكومين، بين أفراد الأمة وبين الأمم المختلفة.

ثم الفلسفة الجمالية: ما الجمال؟ ما القبح؟ ما المعايير التي نقيس عليها جمال الشيء؟ ما الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الشيء حتى ندعوه جميلاً؟ هل للقبح وجود؟ أم هو كما قال أفلاطون تضاؤل للكمال وبعد عن مثال المثل: الله الذي جمع في ذاته ثالوث الوحدانية والحق والجمال؟

تلك مشاكل اعترضت فكر الفلاسفة، وكونت محاولاتهم فيها جانباً خصباً من جوانب الفلسفة هو الجانب الإنساني الذي برز في تاريخ الفكر في عصره الذهبي في القرنين الثالث والرابع قبل الميلاد، حين تعاونت الحركة السوفسطائية مع سقراط على إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض (على حد تعبير "شيشيرون"). والحق أن العقل إذ يدرس ذاته، يكشف عن ميزة التفكير البشري الحقة، وهي ارتداد الفكر على نفسه، وهجومه على ذاته يمزق أستارها بعد أن يهجم على العالم الخارجي، كما فعل أوديب حين اجترأ على أبي الهول. ولكن أوديباً حل اللغز وأردى أبا الهول قتيلاً، فهل أحرز الفلاسفة النصر على أسرار الحياة الإنسانية ومشاكلها؟

أخشى أن أقول لا، فرغماً عن تقدم علوم النفس والاجتماع، ووفرة ما انكشف من قوانين الحياة الفكرية والنفسية، والتنظيم الاجتماعي

والتطور الخلقي، فإن مشاكل كبرى لا تزال قائمة على صخرة أبي الهول العاتية، ترتطم بها مختلف الفلسفات، فتهوى عند قاعدتها، أو تتراجع إلى مشاكل أخرى تكب عليها:

ما العلاقة بين الروح والجسد؟

ما مصير الروح بعد فناء الجسد إن كانت هنالك روح وإن صح أن ثمت فناء؟

هل الكون متناسق في بنائه، متجه إلى غاية؟ أم هو مجموعة هو جاء من الذرات المرتعشة في فضاء لا نهائي؟

ما جوهر هذا البناء؟ وما الغاية من هذا الكون؟

هل الكون مادة صماء لا تنطوي على أي فكر؟ أم هو مظهر خارجي لحكمة كامنة، تتكشف يوماً بعد يوم، وتنمو عاماً بعد عام، حتى يكتب لها الغلبة في آخر الأمر على قوى المادة الصماء؟

ما مدى الحرية التي يمكن أن يدعيها الإنسان إزاء حتمية القضاء والقدر؟ هل في الكون اعتبار للخير والشر؟ أم الخير والشر أحكام خلقية ابتدعها الإنسان وليس في الكون لها أي اعتبار؟

يقول الأستاذ "برتراند رسل" الفيلسوف والرياضي الإنجليزي: "تلك أسئلة تسألها الفلسفة، وقد أورد لها الفلاسفة مختلف الإجابات.

ولكن يظهر أنه سواء أمكن أن نجيب على هذه الأسئلة أم لا، فإن إجابة الفلسفة لا يمكن البرهنة على صحتها. ولكن مهما كان الأمل ضعيفاً في الوصول إلى الإجابة، فإن مهمة الفلسفة أن تستمر في النظر في مثل هذه الأسئلة، وأن تشعرنا بأهميتها، وأن تختبر جميع مقدماتها، وأن تحافظ على بقاء الاهتمام بالتأمل في الكون حياً، ذلك الاهتمام الذي يحتمل أن يخمد إذا ما حصرنا أنفسنا في دائرة المعرفة اليقينية فحسب"[١]

وأزيد أن طبيعة العقل البشري تتنافى مع الفراغ، فهو يأبى الوقوف عند حد، ولن يفتأ يتساءل، ويحاول انتزاع الإجابة حتى يرضى أو يقنع، ولن يرضى أو يقنع لأن كل علم جديد يثير تساؤلاً جديداً، وكل معرفة تكتسب تستفز مطالب كانت مستكنة، وكل نظرية تصاغ تبعث على الشك والنقد. وهذا هو سر ما تنطوي عليه العقلية الفلسفية من قلق يحتدم أحياناً حتى ليبلغ بصاحبها حد اليأس، ولكنه اليأس النبيل الذي يحمله على التسليم بأن المجهول أكثر بكثير من المعلوم، وأن قيمة الإنسان في سعيه الدائب إلى المعرفة، وازدرائه السعادة التي تقوم على الجهل والغفلة.

---

[١]مشاكل الفلسفة ترجمة الزميلين عماد الدين إسماعيل وعطية هنا.

الفصل السادس

التفكير العلمي

"العلم معركة كبرى يشنها العقل على المجهول. ونتيجته ليست انتصاراً هزيلاً كانتصار القائد المحنك في معركة حربية، ولكنه انتصار قوي الفكر على قوى المادة، وسيطرة كبرى على الكون الطبيعي، وغلبة حاسمة على نوازع الخوف والقلق التي تساور نفوساً لم تفهم العالم فهماً علمياً.

كفى العالم بهجة شعوره إذ يعمل ويسعى إلى الحقيقة، أنه رجل الإنسانية في مهمته التي يؤديها كل يوم. إنه يخرج شيئاً ينطق بطبيعته كي ينير العالم للناس أجمعين.

فالحقيقة العلمية، على عكس أية حقيقة أخرى؛ تحلق فوق كل قطر، دون أن تتأثر باختلاف المصالح وصراع الأهواء".

(ألبيربابييه)

تاريخ المعركة العلمية

لم يكن في العصور القديمة أيام الإغريق القدماء، أو لدى العرب منذ ألف سنة، فصل بين الفلسفة والعلوم الموضوعية. فكانت المعارف موحدة منضوية تحت لواء واحد هو الفلسفة. وعند ما تكثرت مباحثها، مست

الحاجة إلى التخصيص؛ فلمحنا أول نزوع إلى الفصل في جامعة الإسكندرية القديمة، التي تركز فيها عدد كبير من علماء الفلك والرياضة والطبيعة، بعد أن انتقلت الحركة العلمية من أثينا إلى الإسكندرية. ورغم تقدم العلم البحت على أيدي علماء هذه الجامعة في القرون الأولى للميلاد، فإن الاستقلال لم يتم للعلوم قبل القرن السادس عشر الميلادي، حين أرسى الفيلسوف الإنجليزي "فرنسيس بيكون" قواعد البحث العلمي.

أما القرون الوسطى، فقد كانت فترة من الظلام عم ربوع أوربا، حيث الكنيسة تسيطر على أقدار الناس وتفكيرهم. وقد زهدت الناس في الحياة الدنيوية، وركزت اهتمامها في اللاهوت والجدل، وأيدت كل فلسفة تتعلق بما وراء المادة، وحاربت كل محاولة للبحث في العالم الطبيعي. وهكذا كان التفكير في القرون الوسطى أشبه ما يكون بالتفكير الأسطوري الذي سبق ظهور العلم والفلسفة في عهد الإغريق القدماء.

ثم كانت حركة إحياء العلوم القديمة، علوم اليونان والرومان بفضل ترجمة الفلسفة الإسلامية التي وعت التراث اليوناني القديم، وهجرة علماء اليونان إلى إيطاليا أمام الغزو التركي وسقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ فكانت هذه الحركة بمثابة المنبه الذي أيقظ أوربا من سبات القرون الوسطى فأفاقت على ثروة فكرية كاد النسيان يطويها. وأخذ المفكرون يزيحون التراب عن الأدب القديم، ويتفهمون روحه، أما روح التفكير الكلاسيكي هذا فهي انطلاق من القيود، وتحرر من الأوهام، وإنكار للتزمت اللفظي، وقرب من الطبيعة دون اقتصار على الدراسات الإنسانية.

وفي غمرة البحوث الطبيعية يخرج "كو برنيك" على العالم بكشف علمي يقلب تفكير القرون الوسطى رأساً على عقب. ذلك هو الكشف الذي أكد أن الأرض ليست مركز الكون، بل هي سيارة صغيرة تدور حول الشمس. وهكذا لم تعد الأرض إلا كوكباً ضئيلاً في مجموعة شاملة، ولم تعد السماء مكاناً قدسياً لا ينبغي أن نتهجم عليه بالدراسة؛ فقد تبين أن الكواكب والنجوم خاضعة لنفس القوانين التي تخضع لها الأرض. وكان طبيعياً أن تقاوم الكنيسة ذلك الفلك الحديث الذي قلل الفرق الموروث بين السماء والأرض، وأن تقاوم– دون جدوى– قوانين الجاذبية التي مهد لها "كوبر نيك" بانقلابه، وعززها جاليليو بمرصده حين أطلعنا على جبال القمر ووودياته، وكلف الشمس، والمشتري وتوابعه، وحين صاغ قوانين الحركة وفي قمتها قانون القصور الذاتي. ثم كانت كشوف "كبلر" في هندسة السيارات وميكانيكيتها، ثم وضع "ديكارت" الهندسة التحليلية التي استغلها نيوتن خير استغلال في وضع قوانين الجاذبية. وصل "نيوتن" إلى فرض الجاذبية بناء على قانون القصور الذاتي "لجاليليو" ومؤداه أن "كل جسم يبقى في حركته في اتجاه مستقيم ما لم تؤثر عليه قوة ما". تساءل نيوتن: إذا كان الأمر كذلك فما تفسير المدار البيضاوي للسيارات حول الشمس؟

فاقترض وجود قوة مركزية في الشمس وألهم عند مشاهدته سقوط التفاحة وجود قوة جاذبية في باطن الأرض، فعمم فرضه بأن قال:

لابد أن تكون القوة التي تجذب القمر نحو الأرض، والأرض والسيارات الأخرى نحو الشمس، من نوع تلك القوة التي تجذب التفاحة نحو الأرض. وهكذا أصبح قانونه شاملاً صالحاً لتفسير الكون بأسره. ولكن يتعين علينا ألا ننسى فضل السابقين الذين مهدوا السبيل لهذا الاكتشاف الرائع: "كوبر نيك" بانقلابه، "وكبلر" بميكانيكته، "وديكارت" بهندسته التحليلية، "وباسكال" الذي وضع قياس الاحتمال، "وليبنتز" الذي عاون نيوتن في وضع حساب التكامل والتفاضل[١].

قوض الفلك الحديث العقائد الأسطورية التي استندت إليها الكنيسة، ولم تعد الأرض ولا إنسانها مركز اهتمام العلم. فتراجعت الميتافيزيقا أمام الطبيعة، ولم يعد يخفي على أحد أن الكون لا يزال مليئاً بالأسرار، وأن شيئاً منها لا يستغلق علينا ما استخدمنا أسلوب الدراسة الحسية للواقع الملموس، أي الملاحظة والتجريب. يحق للمؤرخين إذن أن يقرنوا اسم "كوبر نيك" بكلمة "الثورة" فقد كانت ثورة حقاً، ألهمت "أناتول فرانس" أن يعلق عليها في إحساس شاعري جميل بتلك المقطوعة التي تبرز خصائص الانقلاب:

"... أما الآن فقد قوضنا الأفلاك الإثنى عشر، وكذلك الكواكب التي كان الإنسان يولد في ظلها سعيداً أو شقياً، مشتري الحياة أو زحليها[٢] أما القبة الصلبة التي هي السماء، فقد تهشمت وتطايرت شظايا

---

[١]عرض تاريخي للفلسفة والعلم تأليف وولف وترجمة عبد الواحد خلاف.

[٢]من حديقة أبيقور مجلة المقتطف عدد يوليو سنة ١٩٤٥.

في اعتبارنا. وبذلك اخترقت العيون والأفكار أغوار الكون اللانهائية. فلا نجد اليوم ذلك المطهر مستقر الصالحين والملائكة، قائماً من خلف السيارات بل مئات الملايين من الشموس، تحوطها من الأقمار والتوابع مالا تراه العين المجردة. وفي وسط تلك العوالم اللانهائية يقع عالمنا، كأنه ذرة من غاز، وأرضنا كأنها ذرة من طين.

العوالم تموت، لأنها تولد. إنها تولد وتموت إلى غير نهاية. والخلق بحكم أنه ناقص وبعيد عن الكمال، لابد من أن يعتوره التغير بغير انقطاع. إن الشموس تنطفئ، فلا نقدر أن نقول إذا كانت بنات الضوء هذه، تبدأ بموتها على هذه الصورة، حياة أخرى في صورة سيارات، فتكون حياتها الجديدة حياة مفعمة بالخير. كما لا نقدر أن نقول ما إذا كانت السيارات قد تنحل فتصير شموساً تارة أخرى. كل ما تعرف أن السكون غير كائن، لا في السماء ولا في الأرض، وأن سنة العمل والجهد تحكم العوالم، وتقدر مصايرها إلى مالا نهاية.

هنالك شموس انطفأت أمام أعيننا، وأخرى تومض بضعف كأنها لهب شمعة كادت تذهب أما للسماوات التي خيل للناس أنها ثابتة لا تتغير، فإنها لا تعرف شيئاً من معنى الأبدية، اللهم إلا أبدية أنها مسوقة في مجرى الأشياء".

ذلك موقف الفكر من الكون في أعقاب ثورة كوبر نيك كما صوره "أناتول فرانس" في "حديقة أبيقور"، الفكر المتحفز لارتياد المجاهل،

متسلحاً بسلاح الدراسة التجريبية، غير مبال بكوكب ضخم أو سماوات شاسعة، فجميع هذه "مسوقة في مجرى الأشياء". إذن فقد أصبح السبيل ممهداً أمام "بيكون" كي يطلع على العالم بفلسفته التجريبية التي تفصل المنهج التجريبي. وقد عدل هذا المنهج "جون ستيوارت مل" ثم أدخلت عليه تحسينات اقتضتها ضرورات التقدم العلمي حتى تم له النضج، وأصبح قميناً "باختراق أغوار الكون اللانهائية". وفيما يلي عرض لأسلوب العلم التجريبي في جوهره دون تفاصيله.

لكل معلول علة

يستند التفكير العلمي إلى أساسين فلسفيين. أولهما أن ظواهر الطبيعة ترتبط فيما بينها ارتباطاً ضرورياً على أساس العلة والمعلول، أي السبب والمسبب فكل ظاهرة طبيعية إنما هي نتيجة طبيعية لظاهرة سابقة عليها وقد تكون مقدمة لظاهرة تالية. العالم إذن لا يكتفي بتسجيل تتابع الظواهر أو تساوقها في الوجود كما تعرض له، ولا يؤمن بالصدفة أو الاتفاق، إنما مهمته البحث عن علل الظواهر الطبيعية في مجال الطبيعة نفسها، دون أن يتجاوزها إلى ما وراء الطبيعة يفتش عن علة بعيدة وإلا تورط فيما لا قبل له به، وتعدي حدود منهجه التجريبي، الذي لا يوقن بشيء ما لم يخضع للملاحظة أو التجريب.

يلحظ المفكر العلمي أعراضاً مرضية على فرد ما، فيسعى بأسلوبه العلمي إلى الكشف عن علة تلك الأعراض، بعد أن يفرض فروضاً كأن

يرجح وجود جرثومة معينة، أو تناول المريض لطعام مسموم، أو نقص في كرات الدم الحمراء، إلى آخر هذه الفروض التي يمكن إخضاعها للفحص والتحقيق العلمي. ولا يجوز أن يفترض لذلك أسباباً لا يمكن التحقق منها كالحسد، أو نذر على ولي من أولياء الله لم ينجزه المريض، أو غضب إلهي، أو عفريت من الجن حل في جسده.

وهب أنه عرف السبب الحقيقي وهو تناول طعام مسموم مثلاً، ثم أراد علاج المريض بدواء ما، فإنه يقر ضمنا أن الدواء علة ضرورية للشفاء إذا تحققت جميع الظروف والملابسات اللازمة. وهب أن الشفاء لم يتم مع تيقنه بالارتباط العلمي الضروري بين الدواء والشفاء، فلن يفقد الأمل في صحة مبدأ العلية، إذ يقطع بأن ظرفاً لا يعلمه تدخل وكان علة لعدم نجاح الدواء، فليبحث عن هذه العلة الجديدة التي تدخلت فعاقت فعل الدواء. وعلى نفس الأساس وصل العلم إلى أن تتابع الليل والنهار، أي تعاقب القمر والشمس، ظاهرة طبيعية ناتجة عن دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس في آن واحد. فالقمر والشمس يتتابعان لنفس السبب، حتى إذا وقع خسوف القمر أو كسوف الشمس لم يكن ذلك شذوذاً عن النظام الكوني بل ظاهرة طبيعية تستدعي التفسير العلمي، ومعلول علته موجودة وإن خفت علينا، فالتقدم في المعارف ووسائل البحث كفيل بالكشف عنها. وعليه نصوغ الأساس الأول الذي يستند إليه العلم على النحو الآتي: العلل المتشابهة تنتج نفس المعلولات إذا تحققت نفس الظروف، أما إذا لم تتحقق نفس الظروف لم تنتج نفس المعلولات. فطالما الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس فالقمر يظهر في أطواره المعتادة عبر الشهر

العربي، حتى إذا وقعت الشمس والأرض والقمر في مستوى واحد، وقع ظل الأرض على القمر وذلك هو الخسوف جزئياً كان أو كلياً.

أطراد النظام الطبيعي

عرفنا بالتجربة، واستناداً إلى مبدأ العلية الكامن في عقولنا، أن قطعة الحديد الصماء إذا ألقيت في الماء غاصت في الأعماق، وأن قطعة الخشب تطفو. قمنا بهذه التجربة بأنفسنا مرات وشاهدنا غيرنا يقوم بها، ولكن بأي حق نصدر حكماً عاماً، في صيغة قانون علمي يصدق في جميع الأزمان والأمكنة هو أن الجسم إذا كانت كثافته أكثر من كثافة السائل غاص فيه وإذا كانت أقل طفا فوق سطحه؟

إن التقيد بالتجربة فحسب لا يعطينا غير حق واحد هو أن نصدر الحكم في الحالات التي شوهدت في الماضي والحاضر فقط؛ أما أن نعمم، بحيث يصدق دائماً أبداً فلابد أنا نستند في ذلك إلى أساس كامن في عقولنا، يزيد عن مجرد التجربة هو اليقين الضمني بأن حوادث الطبيعة تسير على نحو مطرد، ووفق نظام لا يشذ. فنحن إذ نفهم طبيعة الحديد وطبيعة الماء، ونعرف كثافة كل منهما، نوقن في نفس الوقت أن هذه الطبيعة هي هي، بحيث إذا أمسكنا بقطعة من الحديد لم نشاهدها من قبل، ووقفنا على شاطئ نهر في بقعة لم نزرها من قبل، بوسعنا التنبؤ حينئذ بغوص قطعة الحديد في الماء، استناداً إلى أن خصائص الحديد الجوهرية لا تتغير وإن تغيرت الأعراض من لون ووزن وشكل وحجم وتأكسد وما

أشبه، وأن صفات الماء الجوهرية لا تتبدل وإن تبدلت صفاته العرضية من لون وطعم ودرجة ملوحة، وبتعبير آخر استناداً إلى مبدأ الاطراد والنظام في وقوع الحوادث– ليس هذا فحسب بل واستناداً إلى أن نفس العلل تنتج نفس المعلولات إذا توفرت نفس الظروف (الجوهرية طبعاً) أي استناداً إلى مبدأ العلية. فقطعة الحديد لابد أن تغوص في الماء لأن طبيعة كل من الحديد والماء لم تتغير عما عهدتهما عليه، ولأن وقوع العلة لابد أن ينتج نفس المعلول كما رأيت في التجارب الماضية.

القدرة على التنبؤ

نحن إذن إذ نفكر علمياً لا ندرك الأشياء إدراكاً حسياً فحسب، بل ندرك خواصها الثابتة، أي ماهياتها أو جوهرها، ونربط في نفس الوقت هذه الأشياء بعضها ببعض على أساس التشابه أو التضاد أو التلازم في الوقوع دائماً أو في الغالب؛ ونتبين أنها مرتبطة فيما بينها ارتباطاً علياً؛ وأن النظام الطبيعي لا يتغير. ومن كل ذلك نستطيع إذا عرفنا خصائص الأشياء أن نستنتج حوادث طبيعية معينة إذا ظهرت لنا مقدماتها. نستطيع أن نتنبأ بالخسوف أو الكسوف قبل وقوعه، وبانهمار المطر إذا ظهر سحاب متكاثف، وبغليان الماء عند درجة كذا إذا سخناه تحت ضغط معلوم، وبالتسمم إن تعاطي المرء زرنيخاً، وبذبول النبات إذا لم تصله كفايته من الماء، وبالسقوط إلى الأرض إن ألقيت بنفسي من النافذة، وبانحراف شخصية الطفل إن نشأناه على العطف البالغ أو القسوة المفرطة، وبارتفاع

الأسعار إن قل الإنتاج وتضخم النقد، وبوقوع الحرب إن تعارضت مصالح الاستعماريين في مناطق المواد الخام والأسواق الخارجية.

ليس التفكير العلمي إذن إدراكاً لما حدث ويحدث ولكنه تكهن بالمستقبل أيضاً. أما الفضل في ذلك فيرجع إلى قدرة العقل على التعميم، أي استخلاص الأحكام العامة من ملاحظة الحوادث المفردة. وهذا سر من أسرار ارتقاء الذكاء الإنساني إذا قيس بذكاء الحيوان فالإنسان لا يعيش بفكره في الماضي والحاضر فحسب، ولكنه يعيش في المستقبل أيضاً. وهو ليس مقيداً بزمان معين ومكان معين إلا من حيث كونه جسداً خاضعاً لقوانين المادة؛ أما من حيث هو فكر يعمم ويتنبأ، فهو منطلق متحرر ينطوي على إمكانيات تتكشف يوماً بعد يوم بفضل الأسلوب العلمي.

العلم والعمل

قدرة العقل على التنبؤ تدل على أنه مبدع خلاق. معنى ذلك أنه ليس متقبلاً فحسب، ليس شأن آلة التصوير صفحة ملساء تتلقى التأثيرات الخارجية فتجمع وتركم وتسجل دون أن تكون لها إيجابية خاصة. إنما للعقل قوة خاصة، قوة على الابتكار والخلق والإبداع. فما أثر ذلك على سلوك الإنسان؟ ما أثره على قدرته على العمل؟

هب أن الإنسان عاجز عن التنبؤ بمواعيد الأمطار والفيضانات، ومواسم الصيد والقنص، وأزمنة الزرع والحصاد؛ هب أنه لا يدرك العلاقة بين العشب السام وبين المرض، ولم يفطن إلى أثر تلك المادة المعينة في

الشفاء من ذلك المرض؛ هب أنه جهل كل ذلك ولم يستفد من خبرته الماضية في التنبؤ بأحداث المستقبل، هل كان بوسعه حينئذ أن يدبر غذاءه أو يعد العدة لقارص البرد وقيظ الحر؟ أو يخزن المياه لوقت الجدب والتحاريق؟ هل كان بوسعه حينئذ أن ينجو بنفسه من أخطار الزلازل عندما يلمح مقدماتها المنذرة؟ أو يتسلح بالعتاد وأدوات الحرب حين يلمح نذرها في أفق السياسة؟

تلك أمور من حياة الإنسان اليومية تبين لنا استحالتها ما لم يكن في مقدوره أن يستخلص من خبرته القواعد العامة، ويتنبأ على أساسها بحوادث المستقبل فيتخذ الأهبة لملافاتها أو للإفادة منها، وهكذا كلما اكتسب الإنسان علماً جديداً، وبتعبير أدق، كلما كشف قانوناً جديداً، كلما ازدادت قدرته على التنبؤ، ومن ثمت قدرته على العمل والتكيف مع بيئته طبيعية كانت أو اجتماعية. ومن هنا كان التطور والتقدم حتماً مقضياً. وصدق علم النفس الحديث في قوله بارتباط القدرات العقلية بالقدرات العملية، واعتباره الذكاء القدرة على الإفادة من تجارب الماضي في تعديل سلوكنا لنكون أقدر على التكيف تبعاً لتغير الظروف أجل صدق علم النفس فالذكاء بجميع قدراته في خدمة المرء. أبعد ذلك نقول إن العلم والعمل يفترقان؟!

التجريب

لعل القارئ يلمس مما قلت أن بذور التفكير العلمي، بالمعنى العام لكلمة علم، مغروسة في كل عقل. فقد استطاع إنسان الغابة منذ أقدم العصور أن يتعرف خصائص الأشياء. حقاً إنه لم يعرف منها غير ما هو سطحي، ولكن لا ضير عليه فقد كانت وسائله في الكشف عن هذه الخصائص محدودة: لم يكن لديه مجهر يبرز ما دق على العين المجردة، ولا منظار يقرب له ما بعد، ولا مشرط ينتزع له ما خفي، ولا كهرباء تعينه على سبر أعماق المادة، المهم أنه كشف بخبرته، عرضية كانت أو مقصودة، أن ذلك النبات سام، وذلك غير سام، هذا مغذ وذاك يشفي المغص، هذا السائل يجلب النوم وذاك السائل يذهب الصداع. إذن فقد عرف فضلاً عن خصائص الأشياء، الارتباط بين هذه الأشياء، واستخدم هذه المعرفة في التعميم، وأفاد من التعميم في التنبؤ بظواهر الطبيعة من مطر وفيضان ومرض إلخ... هو إذن لم يحرم التفكير العلمي في بساطته الأولى. فما الفرق بين علمه وعلم العلماء؟

الفرق راجع إلى أن البدائي وإن فطن إلى ارتباط ظاهرة طبيعية بأخرى فهو لم يفطن إلى السر في قيام ذلك الارتباط فظن إلى أن النبات الفلاني يسبب التسمم، ولكنه لم يعرف أن السر في التسمم راجع إلى أن النبات مكون من العناصر الكيميائية كيت وكيت، وأن معدة المرء بها عصارات بها عناصر كذا وكذا، وأن تفاعل العناصر الأولى مع الثانية يحدث تشنجات وانقباضات في الأمعاء وغير ذلك من تفسيرات فقد

تغلغل العلم الحديث في طبيعة المادة، حتى كان أقدر من الإنسان الأول على إدراك السر في الارتباط بين الظواهر. أما تغلغله في طبيعة المادة فراجع إلى تسلحه فضلاً عن الملاحظة بأداة التجريب، فالتجريب المنظم لب العلم الحديث. فلتمض معي أخي القارئ كي نرى خطوطه العامة.

هب أنني عالم أشاهد ظاهرة طبيعية، وأنني أبغي الكشف عن علتها، لا يحق لي أن أقطع بعلة دون أخرى على أساس الاستنتاج النظري أو الترجيح. إنما نقطه البدء في أي تفكير علمي هي الفرض لي أن أفرض عدة فروض معتمداً على ما أشاهد من ظواهر أخرى مرتبطة بهذه الظاهرة، كل فرض منها يصلح تفسيراً محتملاً للظاهرة التي نحن لصددها. ولكن يشترط كما أسلفت أن يكون الفرض علمياً، أي ممكن التحقيق. على بعد وضع الفروض أن افحصها فرضاً فرضاً، أن أتحقق منها فإما تبين صحة الفرض وإما رفضته أما التحقق من صحة الفرض، فيكون بإجراء التجارب وتلك هي المرحلة التالية للفرض.

والتجريب عبارة عن التحكم في الظاهرة التي أفترض أنها علة للظاهرة المدروسة، التحكم الصناعي في المعمل إن أمكنني ذلك، أي القيام بعملية تغيير لها لأرى صدى هذا التغيير في الظاهرة الأخرى. عملية التغيير هذه يقال لها بلغة العلم التساوق في التغير (concomitant variation). مثال ذلك أني لاحظت أنني كلما أوقدت الفحم في حجرتي الصغيرة انطفأت الشمعة بعد فترة وجيزة من الوقت. افترضت لذلك فروضاً من بينها انتهاء الأكسجين بسبب امتلاء الحجرة بغاز ثاني أكسيد الكربون.

كي أتأكد من صحة الفرض وهو أن الأكسجين سبب الاشتعال، على إجراء التغير في العلة المفترضة وهي الأكسجين. ولذلك يسمى العلم الأكسجين هنا "المتغير المستقل" (independent vaeiable)، ويسمى المعلول الذي نسعى إلى تفسيره وهو الاشتعال "المتغير التابع" (dependent variable). والتجريب ينصب دائماً على المتغير المستقل وملاحظة ما يحدث للتابع. من ذلك أن نضع الشمعة تحت ناقوس زجاجي به أكسجين، سنرى بقاء الشمعة مشتعلة. لا تعارض إذن بين الاشتعال ووجود الأكسجين ولكننا لم نتأكد بعد من ارتباطهما ارتباطاً علياً. فلنفرغ الناقوس من الأكسجين تنطفئ الشمعة. تلك طريقة ثانية. والثالثة نقلل ونزيد من درجة تشبع هواء الناقوس بالأكسجين، يقابل ذلك نقصان ازدياد في درجة الاشتعال. حينئذ يحق لنا أن نعتبر الفرض سليماً ويصبح قانوناً علمياً.

مما تقدم نرى أننا في تحقيق الفروض نستخدم طرقاً تجريبية ثلاث: الأولى طريقة الاتفاق في الوقوع أي التأكد من أن وقوع الظاهرة أ يصحبه وقوع للظاهرة ب والثانية طريقة الاتفاق في التخلف، وبها نتبين إن كان تخلف الظاهرة ا يصحبه دواماً تخلف الظاهرة ب. هاتان الطريقتان تطبيق عملي لمبدأ العلية (السببية) بشقيه: "إذا ظهرت العلة ظهر المعلول، وإذا اختفت اختفى بشرط تحقق نفس الظروف" أي بشرط أن تكون ظروف التجارب المتكررة موحدة في جوهرها. والطريقة الثالثة لمعرفة هل إذا طرأ على الظاهرة ا أي درجة من درجات التغير يطرأ على ب تغير مقابل. وهناك طرق أخرى تتفق جميعاً في أن المجرب يتحكم في الظاهرة الطبيعية

فينتزعها من السياق العام للعالم الطبيعي، ليرى تأثيرها العلى في ظاهرة أو ظواهر أخرى. وهنا السر فيما للتجريب على الملاحظة من فضل. فالملاحظة ترينا الظواهر الطبيعية كما تقع، أي في حالات محدودة، أما التجريب فينتزع الظواهر المفحوصة من الطبيعة، ويمكننا بواسطة مختلف الأجهزة من التحكيم فيها، وملاحظتها في مختلف الظروف والملابسات؛ وبذلك تزودنا بثروة لا حصر لها من المعلومات لا توفرها لنا الملاحظة.

وقد لا نستطيع التحكم في بعض ظروف الطبيعة فنقتصر على استخدام الملاحظة، وننتظر الطبيعة ريثما تقوم هي بعملية تغيير "المتغير المستقل". وذلك ما يفعله عالم الفلك الذي لا يستطيع التحكم في النجوم والكواكب، ويرى تأثير الموجودات الفلكية بعضها في بعض، فيفترض فروضه ويعد مراصده انتظاراً لمرور كوكب، أو عبور شهاب، أو اقتراب القمر من النجم الفلاني ليسجل النتائج. وفي حالة الإنسان الذي لا يحق لنا أن نجري التجارب الخطرة على حياته، كتأثير جرثومة معينة قد تورده حتفه؛ فتنتهز فرصة وباء لنحلل دم المصابين، ونستخرج ما به من جراثيم نحقن بها حيوانات، فنتمكن بذلك من معرفة أطوار هذه الجرثومة وطبيعتها، ونجرب عليها الدواء المقترح.

وغير خاف أن هدف العلم– الوصول إلى التعميم، أي استخلاص القوانين العامة التي تتحكم في الظواهر الطبيعية، والعلم إذ يسعى إلى هذا لا يكتفي بملاحظة وقوع الظاهرة مرة أو مرتين: فلو أن الظاهرة ب تغيرت تبعاً لتغير الظاهرة ا للمرة الأولى، فقد يكون ذلك لمجرد الصدفة. وللتأكد من الارتباط العلى. بين الظاهرتين لابد من محاولة ثانية، فلو حاولنا عشر مرات، وكانت النتيجة عينها، أصبح لدينا احتمال كبير في أن ا علة ب فعلاً، ويزيد يقيننا كلما تيسر لنا عدد أكبر من الحالات عن طريق الملاحظة أو التجربة؛ ولكن رغماً عن ذلك فاليقين المطلق مستحيل فقد يكشف المستقبل عما يناقض القاعدة العامة التي نسميها قانوناً. كي نحكم حكماً عاماً إذن يصدق على الحالات المفردة التي لاحظناها وأجرينا عليها التجارب، لابد من عملية استقراء هو استدلال ينتقل فيه العقل من الحكم على جزئيات إلى حكم عام؛ أو بتعبير علماء المنطق، "الاستقراء هو الحكم على كل بما حكم به على جزئيات تندرج تحت ذلك الكلى". فالقانون "الصدأ ناجم عن تأكسد المادة أي اتحاد جزئياتها بالأكسجين" حكم عام على المواد التي تصدأ، استنتجناه بعد التأكد من صدقه في حالة المعدن الفلاني ثم المعادن الأخرى، وواضح أنه لاستقراء الجزئيات لا مناص من استخدام أساليب الملاحظة والتجريب السالفة الذكر فهي أداة الاستقراء.

وواضح كذلك أن القانون إن هو إلا فرض ثبتت صحته عن طريق التجريب والاستقراء. ونذكر بهذه المناسبة أن كثيراً من الفروض التي

فرضت، لم تتحقق تحققاً نهائياً ولكنها لا تتعارض مع القوانين الثابتة، وتصلح أساساً للعمل. هذه الفروض رغم سلامتها لم تبلغ بعد قوة القانون وتدعى النظريات ، ومن أمثلتها: نظرية "دارون" في أصل الأنواع، ونظرية "نيوتن" في الجاذبية. وللنظرية رغم أنها فرض لم تثبت صحته نهائياً قيمة كبرى. فالنظرية الصالحة، تعلل كثيراً من الحقائق المعروفة، وتمكن العالم فضلاً عن ذلك أن يتكهن بنتائج مستقبلة لتجارب لم يقم بها. من ذلك نظرية "نيوتن" التي مكنت أقطاب علم الطبيعة الرياضية من تطبيق ما اكتشفه من قوانين الحركة على الأجرام السماوية، وقد أقنعهم هذا التطبيق بأن جميع الظواهر الطبيعية مربوطة بعضها ببعض ربطاً محكماً برباط العلة والمعلول. فإذا عرفنا سرعة الأجرام السماوية ومواقعها وكتلها، ففي وسع العالم باستخدام الهندسة التحليلية، أن يحكم حكماً دقيقاً أين يكون موقعها في أي زمن في المستقبل[1].

كل من النظرية والقانون يصاغ في شكل رمز أو معادلة، أي في شكل نموذج ذهني مجرد عن المادة. فكل قانون أو نظرية عبارة عن صورة عقلية واحدة تعبر لنا عن النظام الذي تسير عليه ملايين الحوادث الممكنة، كالقانون الهندسي الذي يقول "إن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين". هذه صيغة عقلية تصور لنا الحالة التي عليها جميع السطوح المثلثة أياً كانت مادتها وأيا كانت أوضاعها. وكذلك القانون الطبيعي كقانون "بويل" في الأجسام الطافية أو المعادلات الميكانيكية، كلها رموز عقلية تصور لنا

---

[1] أسلوب العلم. مقال بقلم فؤاد صروف بالمقتطاف أغسطس ١٩٤٥.

النظام الكوني في صورة مجردة. فالعلم إذن يهدف إلى أن يتصور العالم تصوراً ذهنياً وفق مجموعة رموز أو معادلات، وبذلك يصبح بالنسبة إليه لا ركاماً من الكائنات المشتتة المتفرقة دون وحدة بينها ولا رابط، بل يرد هذه الفوضى البادية، والتشتت الظاهري، إلى الوحدة المتسقة المترابطة بفضل اكتشافه القوانين والنظريات. وما أن يكتشف القوانين حتى يستخدمها ويطبقها في أحوال جديدة، فالهندسة والميكانيكا تزود العالم بمجموعة معادلات ورموز عقلية يحملها في ذهنه، هي في حقيقة الأمر إمكانيات لا حصر لها، إذ بفضلها نقوم بإنشاء الكباري والآلات والعربات. وما يفعله هنا تطبيق للنموذج الذهني العام على حالات جديدة. والخلاصة أن العلم إذ يستخلص القوانين من جوف العالم الطبيعي، ويحيل الظواهر المتعددة مجموعة من النماذج العقلية، يضعها في حوزتنا، إنما يهبنا السلطان على الطبيعة، ويزودنا بالقدرة على التحكم فيها لمصلحتنا.

محنة العلم

ذلك هو المنهج العلمي الذي مكن الإنسان أن يكشف، في ثلاثة قرون، قدراً كبيراً من أسرار العالم الطبيعي، بينا هو لم يستطع قبل استخدام هذا المنهج أن يعرف في تاريخ الفكر كله غير النزر اليسير. وبفضل هذا المنهج لم يبق الإنسان عبداً للطبيعة، لم يبق ذلك الخائف المذعور، لا يجسر على رفع بصره إلى السماء، بل أصبح ذلك المارد الجبار يميط اللثام عن أسرار السماء والأرض على حد سواء؛ وينتزع الطاقة من جوف الطبيعة:

البخار والمغناطيس فالكهرباء، وأخيراً الطاقة الذرية التي توجت انتصارات العقل البشري على الطبيعة.

إن روح القرن الحاضر، روح علمية في صميمها، ولن يحق لأحدنا أن يدعى أنه يعيش في قرننا هذا ما لم يطعم تفكيره- على الأقل- بروح العصر العلمية. وليس يكفي أن ننهج نهجاً علمياً في تفكيرنا فحسب، بل لابد من تطبيق أحدث الأساليب والمنتجات العلمية في فهم وعلاج مشكلات المجتمع السياسية والاقتصادية، فنرجع أمراضنا إلى أسبابها الحقيقية، لا إلى أسباب خرافية ما أنزل الله بها من سلطان؛ ونتناول مشكلات الفرد والمجتمع تناول العالم لمعضلات معمله أو مخبره، حيث يلاحظ في دقة، ويجرب في تنوع، ويحصى في شمول. ولنسرح البصر في خريطة العالم، حينئذ سوف نرى السيادة لأمم أفادت من العلم، والعبودية لأخرى تعيش في عصرنا بجسدها دون عقلها.

تلك روح العلم: دقة، وصراحة، ونزاهة. وتاريخ العلم سجل حافل للتعاون والتحرر والمساواة. وهدفه سيطرة الجنس البشري بأسره على قوى الطبيعة. لم يرد به أعلامه الأول استغلال فرد لأمة، أو سيطرة دولة على دولة. دستوره واضح بين في عبارة "فرنسيس بيكون" واضع أسس التفكير العلمي الحديث:

"الناس ثلاثة: رجل يطمع في أن يبسط سلطانه على أمته وهو أوضع الثلاثة، ورجل يطمع في أن ينشر نفوذ أمته على أمة أخرى وهو أرقى من

الأول، ورجل يطمع في أن يجعل الجنس البشري سيد الكون وهو أشرف الثلاثة". وإن الفلسفة التي حملت جنين العلم في أحشائها قروناً عديدة، ووضعته طفلاً تولته بالرعاية حتى شب، فقدمته للإنسانية طواعية واختياراً، إنما أرادت أن يكون للإنسان ذخراً ونعمة، لا وبالاً ونقمة.

ومع ذلك فالكوارث تتلاحق على الإنسان من أوبئة إلى مجاعات، ومن جهالات إلى حروب. والبشر غرقى في غمار الآلية في ذهول، وضجيج الآلات وحمى المال تصم الآذان فلا تبلغها صرخات الإنسانية المختنقة. ما السر في ذلك؟

إن العلم في محنة ليس مسئولاً عنها. إنه يقفز قفزات طويلة، ويخطو خطوات حثيثة في ثقة، بل في تمرد وتبجح، بينما فلسفة العدالة تتعثر في سيرها، بل ترتد إلى الهمجية في كثير من الأحيان. والمحنة فيما أرى نجمت عن وقوع العلم في أيد تدفعها قلوب خلت من توقير الإنسان، وتقودها عقول لا تنيرها فلسفة إنسانية كريمة. حق للمدنية إذن أن تكون مهددة بالانهيار. وأنى لها أن تستقر على قدميها وهي مجرد أفكار باردة، ومعادلات مفرغة، ومعارف مجردة لا تملأها مثل الحق والخير والجمال، ذلك "الثالوث" الذي تنطوي عليه الفلسفة في جميع العصور! أنى للمدنية أن تواصل تقدمها وقد أصبحت أسراراً تحتكرها فئة قليلة لا ترعى للإنسانية حرمة! سيظل العلم منحرفاً عن غايته الأصيلة، وهي إسعاد الجموع البشرية بأسرها، طالما كشوفه وقف على نفر لا يستلهمون فلسفة العدالة.

من أجل هذا كان العالم في مسيس الحاجة إلى علماء، يضعون قواهم ومواهبهم وجهودهم في خدمة العدالة، لا في خدمة أهواء المخربين أعداء الإنسانية. ولنعلم أن ضياء العلم قد يستحيل لهيباً محرقاً، إن لم يكن ملكاً للشعوب التي لا تبغي غير العيش في دعة وسلام، فلنشع أن تكون نتائج العلم في حراسة من يطمع أن يجعل الجنس البشري سيد الكون.

الفصل السابع

أين ينتهي العلم؟!

"لا ينبغي على العلم أن يعدل عن التماس أصل الكون ومصيره، كما خيل إلى الوضعيين، ولا ينبغي عليه أن يعدل عن إدراك العلاقات التي تربط بين المادة والفكر. ولا ينبغي عليه أن يعدل عن معرفة الموت، ما هو على التحقيق، وما مدى مساسه بالفكر. ولكن يستطيع العلم ويجب عليه أن يقول: لا نعرف فلنبحث! حيث يقول غيره منذ قرون: لا نعرف فلنؤمن".

(ألبير بابيه)

الفرق بين الفلسفة والعلم

ذكرنا من أهداف الفلسفة في فصول سابقة، معرفة العلل البعيدة للموجودات، ومعرفة الوجود من حيث هو كذلك بصرف النظر عن أحواله الجزئية. وهذا يتضمن أن كل معرفة فلسفية تطمح إلى التفسيرات الشاملة للكون في مجموعه، ومن ثمت لا تعنيها ظواهر الطبيعة إلا من حيث هي دليل يهدى إلى ذلك الضرب من التفسيرات. أما العلم الوضعي الطبيعي، فقد استقل عن الفلسفة عندما وجد أعلامه أن الطموح إلى فكرة واحدة شاملة للكون في مجموعه، غالباً ما يلهينا عن التدقيق في الجوانب

التي ندركها، فلا نحن بواصلين إلى ما نبغي من تفسير شامل، ولا نحن بمحصلين معرفة بالظواهر المحسوسة. وعليه فقد وقف العلماء أنفسهم على غاية أكثر تواضعاً من غاية الفلاسفة، هي التوفر على دراسة العالم الطبيعي المحسوس، كل فيما يخصه، فعالم الفلك يقتصر على دراسة الأجرام السماوية، وحركاتها في الفضاء وخصائصها الطبيعية، وعلاقاتها فيما بينها. وعالم الكيمياء عليه أن يقف على مركبات المادة وعناصرها، وكيفية تآلفها وتفرقها. وعالم النبات ليس له إلا النبات في نموه وتكاثرهن وأثر البيئة والتربة عليه. وعالم الحيوان له حدوده وهكذا. ويتفق هؤلاء جميعاً على أن تقسيم الطبيعة إلى مناطق اختصاص، إجراء صناعي لجأوا إليه توزيعاً للعمل وتيسيراً للبحث، وضماناً لتجنب حمى التفسيرات الفلسفية الشاملة. وغرضهم من ذلك الاكتفاء بمعارف يقينية حول هذا العالم الذي ندركه بحواسنا، ونعيش فيه بأجسادنا، فذلك أفضل من التورط فيما وراء الطبيعة التي تهدف إلى تفسيرات شاملة للكون في مجموعه، منظوراً وغير منظور، تفسيرات لا يمكن أن تكون يقينية فهي عرضة للشك دواماً، فضلاً عن أنها تلهينا عن معرفة هي في حدود قدرتنا. لنبدأ إذن بهذا العالم ولنهجر ما وراء الطبيعة والتأمل فيها ولو إلى حين.

والذي أريد أن أخلص إليه مما تقدم، أن معارضة العلم للفلسفة كانت من أجل تحقيق أهداف قريبة متواضعة، وذلك لا يعني إطلاقاً أن الفلسفة لا قيمة لها أو أن أهداف العلم تتعارض مع أهداف الفلسفة، فقد كانت كشوف العلم في مجالاته الخاصة خير معين للفكر الفلسفي على وضع تفسيرات شاملة للكون، تفسيرات أقوم مما عهدناه في الفلسفات

القديمة، لأنها تستند إلى أساس واقعي أثبت العلم صحته بصورة تكاد تكون قاطعة. وعلى ذلك ليقر في الأذهان قبل بيان الفرق بين العلم والفلسفة أن الفصل بينهما ليس بناء على ضرورة ذهنية، فالذهن لا يعترف بتجزيء المعارف، لأن طبيعته وحدة متكاملة، إنما الفصل لضرورات علمية قد تفضي إلى نتائج فلسفية ولو لم يقصد العلماء إليها. فما الفرق إذن بين الفلسفة والعلم؟

إذا كنا بصدد ظاهرة طبيعية هي "الخسوف"، فإن العالم الجغرافي أو الفلكي يحصر انتباهه فيها مستخدماً حسه مباشرة أو مستعيناً بالأجهزة التي هي امتداد لحواسه. كل مهمته أن يصف ما يحدث، ويحاول تفسيرها تفسيراً يقوم على الملاحظة والاستنتاج من القوانين الثابتة، وليس له أن يتجاوز ذلك بأي حال من الأحوال. أما التفسير فهو أن القمر جسم معتم يستمد ضوءه من الشمس، ويدور حول الأرض مرة كل شهر عربي، حتى إذا وقعت الشمس والأرض والقمر على استقامة واحدة، وقع ظل الأرض على القمر في حالة البدر فأخفاه كله وذلك هو الخسوف الكلي، أو أخفى جزءاً منه وذلك هو الخسوف الجزئي. عند هذا الوصف والتعليل الواقعي الوضعي قد يقف العلم، ولكن الفيلسوف قد يتخذ هذا التفسير نقطة للبدء، فيتساءل عن علة حركة الأفلاك جميعاً، والضابط لحركتها، وقد يسأل: هل نضمن ثبات هذه الحركة على هذا النحو؟ أم قد يختل هذا النظام فيحل الدمار والعدم؟ وقد يستدل من دقة هذه الحركات وتناسقها على وجود غاية مغروسة في الكون، أو على أن مهندساً عظيماً هو عقل خالص وحكمة أزلية يدبر الكون من وراء حجاب. وقد يمضي في الحديث

عن هذه العلة الأولى والمحرك الأول، عن طبيعته وعلاقته بالكون فيزعم أنه منفصل عن الكون منزه عن الاتصال به، وقد يزعم أنه متحد به غير متفرق عنه. وقد يزعم آخر أن العالم– وقد ثبتت قدرة ظواهره على التفاعل والتآلف والافتراق بحكم طبيعتها– فليس ما يدعو إلى افتراض وجود كائن يحرك من بعيد أو يدبر من عالم آخر. وأخيراً قد يغفل عن الأفلاك المتحركة، والكائنات الحية المتحركة، والنباتات المختلفة المتحركة (المتغيرة) فيجرد الحركة من كل هذه الملابسات، ويجعلها موضوعاً للتأمل في ذاتها، موضوعاً شاملاً كلياً (لا خاصاً جزئياً كموضوعات العلوم): ما أنواع الحركة؟ وما علتها؟ وما غايتها؟ وما مقياسها؟ وبذلك يتأذى إلى الزمن باعتباره مقياس الحركة فيتناوله بدوره بالتأمل: هل يوجد زمان؟ أم هو فرض ذهني فحسب ولا معنى له إلا بالنسبة لكائن تطرأ عليه تغيرات، فيقال قبل وبعد وماض وحاضر ومستقبل، بينما إذا صرفنا الذهن عن الوجود المادي والتغير فلا معنى للزمن. وقد ننتقل من الزمن إلى المكان فتناقشه في ذاته، بصرف النظر عن الموجودات المتمكنة أي الموجودة في حيز ولها أبعاد. وذلك ما فعله الفيلسوف الفرنسي "ديكارت"، إذ اعتبر للمكان وجوداً حقاً، واعتبر جوهر المادة امتداداً لا ندركه بالحس، وإن كنا نستنتج وجوده بالعقل.

بينما الفيلسوف ماض في جموح فكري تتطلبه طبيعة الذهن، الذي وصفته فيما مضى بأنه يأبى الفراغ، نرى العالم يلجم فكره، حتى لا يبعد عن ميدانه الخاص فيجهله ويعود مخفقاً من رحلة الميتافيزيقا. ويقنع بميدانه المحدود من عالم الطبيعة، ويستخدم الوسيلة الخاصة: الملاحظة والتجريب.

فالزمان، والمكان، والحركة، والوجود أمور لا تعني العلم: إنما هي صور ذهنية فحسب امتنع العلم عن الإيمان بأن لها معاني نهائية مطلقة، وكان ذلك منذ الانقلاب الخطير الذي حدث في الثلث الأول من القرن العشرين، بفضل نظرية "إينشتين" في النسبية، ونظرية "بلانك" في مقادير الطاقة (كوانتم).

* * *

عالم وظائف الأعضاء (الفسيولوجي)، يفسر ظاهرة الموت تفسيراً وصفياً تقريرياً، على أساس ارتباط ظواهر تجري في الجسد ذاته كوقوف دقات القلب، التي ينجم عنها وقف الدورة الدموية، فتوقف الوظائف إلى آخر ما هو معروف. ويفسر توقف دقات القلب بالإشارة إلى حادث في الجسم ذاته، وهكذا دون أن يتعدى ذلك إلى الحديث عن الموت في ذاته. فما يعينه، الميت المحسوس وليس الموت المجرد. ويستحيل على الفيلسوف أن يقف عند حادث بعينه، الموت موضوع لتأمله أياً كان الميت، والحياة كذلك: ما الحياة؟ أهي وظائف الجسد أم شيء مضاف إليها؟ أهي المادة في حركتها وتفاعلها وقيامها بوظائفها التي تقتضيها طبيعتها؟ وبتعبير آخر هل المادة هي المبدأ الذي نعزو إليه مظاهر الحياة جميعاً؟ أم المادة وحدها لا تكفي لتفسير هذه المظاهر خاصة العليا منها كالتفكير والعواطف وما أشبه؟ أهناك مبدأ آخر للتفسير؟ وما عساه يكون؟ أهو من طبيعة المادة أم مناقض لها؟ أهو الروح التي تسيطر على الوظائف جميعها؟ ما علاقتها بالجسد أو المادة عموماً؟ هل ترتد كل هذه الظواهر المادية إليها؟ أما

لكليهما وجود حتى لنعتنق مذهباً ثنائياً قوامه التوازي في ظواهر الروح والجسد؟

ما الموت؟ أهو انفصال الروح عن الجسد؟ وماذا بعد ذلك؟ هل الروح باقية والمادة فانية؟ أم الخلود نصيب كليهما؟

وقد ينتهي الفيلسوف إلى مثل هذه الأسئلة والمشكلات العقلية من بداية أخرى، هي نهاية بحث عالم وظائف الأعضاء، الذي يهمه من وظيفة الإبصار أن يصف كيفية حدوثها منذ وقوع المنبه الضوئي على عضو الحس، فانتقال الأثر عبر الأعصاب المستقبلة إلى مركز الإبصار في المخ، فتأويلها وإدراكها، فارتداد الرسالة عبر الأعصاب الصادرة من العضلات، فالحركة التي هي الاستجابة ونهاية المطاف. ولكن تتولد في ذهن فيلسوفنا مشكلات، قد تتولد في ذهن العلماء فيسكتونها لانشغالهم بما هو أجدى في ميدانهم. تلك هي: إن الإحساس عملية حسية صرفة، ولكن الإدراك عملية عقلية؛ فكيف توقف ما هو عقلي على ما هو حسي؟ ألا يعني هذا أن العقل من وظائف المادة، وأنه لفظ ابتدعناه للدلالة على وظيفة ليس لها وجود مستقل عن المادة؟ وقد يخوض في مشكلات المعرفة (epistemology): هل إدراك الموضوع الخارجي يطابق واقع هذا الموضوع؟ هل معرفتنا بالعالم الخارجي مطابقة لحقيقة ذلك العالم؟ أم طابعها النسبية؟ وهل الذهن كان صفحة بيضاء عند ما ولد المرء، ثم أخذت تنطبع عليها آثار الحس– فالمعرفة إذن مكتسبة، والذهن سلبي متقبل فحسب؟ أم أن الذهن به قوة فطرية، ومبادئ موروثة على أساسها تنبني بقية المعارف، وما

الإحساس إلا شرط المعرفة وليس أساسها الأول؟ هل المعرفة هي معرفة ما بأنفسنا من مدركات وأفكار، واتصالنا بالعالم الخارجي مستحيل لاستحالة ولوجه إلى أذهاننا برمته؟ وبتعبير آخر هل نحن لا نعرف العالم مباشرة، ولكنا نعرفه خلال أفكارنا؟ بحيث تنتهي إلى فلسفة مثالية في المعرفة كالتي انتهى إليها "باركلي" الأسقف والفيلسوف الإنجليزي، حين قال إن الفكر هو الوجود الأوحد، والعالم هو ما في أذهاننا. والقول بأن ثمة وجوداً مستقلاً عن الفكر اعتقاد باطل. فوجود شيء معناه أنه مدرك. بحيث إذا لم يوجد فكر لم يكن ثمة وجود، لأن الوجود إنما هو وجود بالنسبة إلينا إذ نفكر.

يتناول كل من الفيلسوف وعالم النفس الذكاء الإنساني، ولكن كل من وجهة نظر تغاير الأخرى. فالفيلسوف يبغى الوقوف على ماهية الذكاء، على طبيعته وعلاقته بالحياة والمادة، ولكن عالم النفس لا يعنيه غير مظاهر الذكاء كما تبدو في سلوكه وحله للمشكلات عقلية كانت أم ميكانيكية، بغية اكتشاف القوانين العامة التي نخضع لها إذ نسلك، ونفكر، ونحكم، عالم النفس يقيس الذكاء دون أن يعرف كنهه إذ لا يعنيه غير ما يظهر له. وفي ذلك يقول (بلارد Ballard):

"حاول المدرس أن ينمى الذكاء، وحاول عالم النفس أن يقيسه، ولكن واحداً منهما لم يعرف ماهيته"[١].

[١] الذكاء ومقاييسه ترجمة عطية هنا.

قد رأينا إذن أن العلم يشاهد الواقع، فيصفه، فيفرض فرضاً أو فروضاً تصلح أساساً للتفسير، فيحقق الفروض بالتجريب والملاحظات المرتبة، حتى يهتدي إلى القانون كصيغة ذهنية مجردة، تعتبر عن الارتباط العلمي الكائن بين مجموعة من الظواهر الطبيعية. فهل تنتهي مهمة العلم عند هذا الحد؟؟ تلك هي المسألة على حد تعبير شكسبير.

حيث ينتهي العلم

في سنة ١٩١١ عقد في "بروكسل" مؤتمر علمي ضم أشهر أعلام الطبيعة في أوروبا، ومنهم "بوانكاريه" و"مدام كوري" و"بلانك". ومن يطلع على بحوث ذلك المؤتمر ومناقشاته، يلمس اتجاهاً عاماً إلى البحث عن نظرية طبيعية تفسر الظواهر تفسيراً لا يقف عند حد القانون. ورغم الفشل الذي منيت به جميع هذه المحاولات التفسيرية، لم يخطر ببال أحد من المؤتمرين فكرة العدول عن التفسير، وانفض المؤتمر وقد قر في نفس كل منهم أن القوانين التجريبية وحدها، لا تزودنا بتصور كاف للكون في مجموعه[١]. مهمة العلم إذن بناء على اتجاه مؤتمر بروكسل ليست قاصرة على معرفة قوانين الأشياء التي تكشف عن ارتباط الظواهر، بل ينبغي أن تكون البحث عن تفسير لكل ما يقع من ظواهر. ويبين "مايرسون" أن للعلم غايتين، أولاهما معرفة القوانين، وثانيتهما: التفسير المتواصل لعالم

---

[١] Meyerson "L'explication dans Les Scicnces"

الواقع[١]. ويقصد بذلك أن الذهن لا يكتفي بالوصف البسيط للظاهرة، أيا كانت دقة ذلك الوصف. ويبين ذلك المثال التالي:

بلغ قانون "نيوتن" للجاذبية درجة قصوى من حيث الوضوح والبساطة، ومع ذلك لم يكتف الفلكيون ولا الطبيعيون به؛ وجدوا منذ أول لحظة صيغ فيها القانون في البحث عما يمكن أن يكون وراءه، معتبرين الجاذبية ذاتها سراً غامضاً في حاجة بدوره إلى تفسير. ونرى "أينشتين" يتساءل دائماً في بحوثه: لماذا؟ من أين أتى ذلك؟ لا يختلف في ذلك عن الفيلسوف الألماني "ليبنتز" إذ يعتقد بمبدأ "السبب الكافي"، ومؤداه ألا شيء يحدث في هذا الكون إلا وله سبب أو مبرر كاف لحدوثه، ولا يستحيل على العارف أن يعطي سبباً يكفي لأن يحدد لم كان الشيء هكذا ولم يكن على نحو آخر. أجل كان "أينشتين" يطمح دائماً إلى "السبب الكافي" ولو أنه لم يعبر صراحة هذا التعبير الذي استعرته من الفيلسوف الألماني، وكان يحاول فضلاً عن تقرير الحوادث الطبيعة، أن يكشف كيفية حدوثها أو ما يدعى بالفرنسية (mode de production).

وفي ذلك معارضة صريحة للمذهب الوضعي[٢] الذي يمثله الفيلسوف "أوجست كومت" الذي يقول:

"إن كل فرض طبيعي، لابد كي يصح الحكم عليه، أن يستند إلى قوانين الظواهر دون كيفية حدوثها". ففي دراسة ظاهرة مثل قابلية المواد

---

(١) La rationalization progressive du reel.

(٢) Positivisme

للتفاعل، ما يهم وجهة النظر الموضوعية أن تعرفه، التركيب الناتج عن هذه القابلية، فيدرس المرء جميع ظروف المركب الكيميائي مثلاً مركزاً انتباهه فيما يطرأ عليه ن تغيرات، ويسجل كل ظرف من الظروف، وليس عليه بعد ذلك أن يفتش عن العلة المجهولة لهذا التركيب، بل يكتفي بالملاحظة والتحديد الكمي والحسابي لما ينتج عن هذه العلة الخفية من معلولات ظاهرة. ويتهم الفيلسوف الفرنسي كل من يخالف رأيه بالبعد عن التفكير العلمي فيقول: "لا نستطيع أن نعرف كنه تلك الحركة المتبادلة في الأفلاك، وهذه الجاذبية في الأجسام الأرضية... والعقول الغريبة كل الغرابة على الدراسات العلمية، هي وحدها التي تستطيع اليوم أن تشغل بذلك الأمر... إن العقول الناضجة جميعاً، لتعترف اليوم أن دراساتنا الحقة مقصورة على تحليل الظواهر تحليلاً دقيقاً، من أجل الكشف عن قوانينها الفعالة، ولا يمكن أن تختص بغير ذلك..."[١].

ماذا بعد القانون العلمي

نحن نتفق مع زعيم الوضعيين في اعتباره هدف العلم "القانون"، ونتفق معه في قيمة القانون في التقدم العلمي من حيث هو أداة للتنبؤ بالحوادث الطبيعية– كما أسلفنا في فصل سابق– ونتفق معه في قيمة القانون من حيث ييسر لنا تصور العالم، فإن بنا– كما يقول "كومت"– "حاجة متمكنة في كياننا إلى ترتيب الوقائع في نظام نستطيع أن نمسك به بسهولة". ولكن الذي ننكره، أن نفرض على عقول العلماء أن تقف عند

---

[١]من كتابه Cours de philosophie positive

حد خوفاً من التورط في الفلسفة. لنا أن نطلب من العالم في مبدأ بحثه وفي مخبره، أن يدع مسائل الميتافيزيقا جانباً حتى يتفرغ لبحثه في ميدانه الخاص، فذلك لصالح العلم، بل ولصالح الفلسفة ففيه تنوير لها، وإيقاظ من تجريداتها النظرية. أما أن نلزمه بعد إنجاز مهمته بحدود معمله، ونحرم عليه أن ينتزع نفسه من مجاله الخاص ليرى الكون في مجموعه، ويربط بين نتائجه ونتائج غيره في الميادين الأخرى ليصل إلى تصور معقول للكون في شموله، إن نحن ألزمناه بذلك لم نخدم العلم في شيء، وأسأنا إلى الفلسفة في كل شيء، وناقضنا طبيعة العقل الذي لا يبغى الوقوف عند حد، والذي يهمه أن يرى صورة الكون مكتملة من بعيد، اهتمامه بالتحقيق في التفاصيل من قريب.

وإن نظرة سطحية إلى تاريخ العلوم، تبين لنا إلى أي حد ساهم البحث التفسيري في تقدمها. فالعلم ما كانت لتكفيه الموضوعات التي يزودنا بها الحس العام (common sense)، بل هو في حاجة دائمة إلى خلق موضوعات جديدة غير ما تزودنا بها التجربة الخالصة، تلك هي الفروض التي تتضمن طمعاً في إدراك جواهر الأشياء وطبائعها. وقد أدى ذلك الطمع إلى نظريات كبرى أذكر منها: الذرة والطاقة والكتلة المادية والتطور والإلكترون. كل هذه موضوعات لم تؤد إليها التجربة الخالصة وحدها، بل أدى إليها النزوع إلى ما وراءها، وعدم الاكتفاء بالقوانين. وإن الميتافيزيقا مليئة بمثل هذه النظريات التفسيرية.

كانت التفسيرات الميتافيزيقية في الفلسفة القديمة الأساس الذي تبنى عليه العلوم الجزئية نتائجها. كانت المذاهب الميتافيزيقية أسبق من العلوم الطبيعية عند قدماء الفلاسفة. أفلاطون مثلاً وضع نظرية المثل كتفسير شامل للوجود، تستمد منه التفسيرات الجزئية في المعرفة والأخلاق والسياسة، وعلى أساسه بنى البحث في العالم الطبيعي، وذلك عين ما فعله ديكارت في العصر الحديث إذ وضع القاعدة الأولى في منهجه وهي: "أنا أشك إذن، أنا موجود". أثبت وجود الفكر أولاً ومنه استمد وجود الله، وبالفكر استخلص ماهية الله وصفاته، واعتبر وجود الله ضامناً لصحة الأفكار الواضحة المتألقة ومن بينها وجود العالم الطبيعي. وبدأ يبحث في ذلك العالم الطبيعي حتى وصل إلى بعض النظريات العلمية في الضوء، والرياضة. وشبه العلوم جميعاً بشجرة واحدة جذعها الميتافيزيقا وفروعها بقية العلوم. ويفر "كرستيان وولف" الفيلسوف الإنجليزي (١٦٨٩-١٧٥٤) هذا الاتجاه، فيرى أن مهمة الفلسفة هي الوصول إلى أعم المبادئ التي يمكن استنتاج حقائق العلم منها[1].

ولكن انفصال العلوم، وتحمس العلماء لهذا الفصل، وما نجم عنه من تقدم سريع، زاد معلوماتنا عن الكون بشكل يدعو إلى تأملات جديدة على أساسها. ونشأت حاجة إلى جمع نتائج العلوم المتخلفة ومراجعتها، والخروج منها جميعاً بتفسيرات شاملة هي فلسفة في صميمها. ليس هذا

[1] انظر المدخل إلى الفلسفة تأليف كولبه- وترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي.

فحسب، بل اقتضى التقدم العلمي وضرورة الحذر في البحث التجريبي، وضع مناهج البحث لكل علم؛ وكان ذلك هو الدور الذي قام به فلاسفة العلوم الذين كان عليهم تحديد ميدان كل علم، وهدفه، ومنهج البحث فيه، وتقرير العلاقة بينه وبين بقية العلوم.

من ذلك يتبين انعكاس الآية، فبعد أن كانت الميتافيزيقا الأساس الذي تنبني عليه العلوم الطبيعية منذ أفلاطون حتى عصر ديكارت، أصبحت العلوم الجزئية (الطبيعية) الأساس الذي تبني عليه الفلسفة نتائجها. حتى لنرى عالما ألمانيا هو "فنت" من أوائل المتحمسين لتطبيق المنهج العلمي في ميدان علم النفس، يعلن أن "مهمة الفلسفة هي التوحيد بين جميع المعارف التي نكتسبها في العلوم الجزئية، ووضعها في نظام واحد مترابط" وعالماً آخر هو "بولصن" يقول: "إن الفلسفة هي مجموع المعارف المنظمة تنظيماً علمياً".

وخلاصة القول أن التقدم العلمي فتح أمام الفلسفة ميدانين جديدين. فبعد أن كادت تقتصر على مبحثي المعرفة والمنطق أضيف إليهما مناهج البحث العلمي، (Methodology) ومراجعة نتائج العلوم. وما دام الأمر كذلك فإن قصر العلم على تقرير الواقع فحسب إجراء تحكمي لا يتفق مع الاتجاه الطبيعي للعلم الوضعي وللعقل البشري على حد سواء. وقد دافع الأستاذ "ألبير باييه" الأستاذ بالسربون في كتابه "أخلاق العلم"[١] دفاعاً مجيداً عن العلم ضد من يتهمه بأنه "حكمة جزئية

---

[١] (La morale de la science) ترجمة الدكتور عثمان أمين.

هزيلة، لأنه يقف في بحثه عند حد هو المادة والحركة، وبذلك يعجز عن الإجابة على كثير من الأسئلة التي تتردد في الذهن الإنساني ويقصر عن حل عديد من المشاكل الكونية كأصل الوجود والموت ومصيرنا بعد الموت والروح...".

وقد دفع عن العلم هذه التهمة بقوله:

"العلم لا يجيب على بعض هذه الأسئلة لأنها لا تخضع لدليل عقلي أو تجريبي، وهو لا يؤمن إلا بما يثبت صحته وفق منهجه الخاص، هذا فضلاً عن أنه في العصر الحديث، لا يهمل مسائل العقائد الدينية، بل يدرسها من حيث هي وقائع اجتماعية أو ظواهر من إنتاج المجتمع أو العقل الإنساني بحيث يتسنى لنا أن نقول، إنه لا يقف عند حد في بحثه، وإن كان لا يبت في أمر ما لم يتبين له صحته. ومن يدري لعل العلم يصل يوماً ما إلى الإجابة عن طبيعة الموت ومصيرنا بعده..."

وبذلك أقر "بابيه" بامتداد العلم وتجاوزه حدوده الصناعية إلى تخوم الفلسفة، وحق لي أن اعتبر دفاعه عن العلم دفاعاً ضمنياً عن الفلسفة، فقد هيأ لها مكاناً في عصر العلم، وبرر وجودها إلى جانبه، ولم يعترف بحدود قاطعة بين العلم والفلسفة. فلنذكر دائماً أن الفلسفة اليوم امتداد طبيعي للعلوم، وأن ذلك يتفق مع طبيعة العقل الواحد الذي لا يتجزأ.

الفصل الثامن

اتحاد العقل بالحقيقة

"يبدو أننا نستطيع بالبداهة الذوقية أن ندرك أنظمة من العلاقات شاملة؛ وهي من التعقيد بحيث لا تستطيع قوة العقل الإنساني المجرد– على ما أوتيت من صبر وتحليل– أن تفرغ من تفصليها إلى أجزائها. فمقطوعة (ووردذورث) في قنطرة (وستمنستر)، والجزء الأخير من أوبرا (ترستان)، ومجموعة التفاح من رسم (سيزان)– كل هذه تعطينا في خمس دقائق أكثر مما يستطيع الفيلسوف أن يشرحه في محاضرة تستغرق ستين دقيقة".

سيرل بيرت

هل عرفنا الحقيقة؟

عرضت عليك أسلوبي التفكير العلمي والفلسفي، وكفاح العلماء والفلاسفة في سبيل الوقوف على حقيقة الكون، وبينت لك أن العلم أكثر تواضعاً لأنه يسعى على الخصوص إلى معرفة ما يبدو لنا، وأن الفلسفة، أو الميتافيزيقا على الأصح، هدفها الحقيقة في ذاتها لا ما يبدو لنا منها– وبتعبير فني– الحقيقة المطلقة لا النسبية. وفي سبيل الوصول إلى هذا

الهدف تستخدم الفلسفة المنهج العقلي. فهل وصلت إلى هدفها؟ وهل هنالك غير العلم والفلسفة وسائل أخرى للمعرفة؟

لابد كي تكتمل الفكرة عن الفلسفة، أن نكشف عن محاولات اتخذت للوصول إلى الحقيقة غير العقل والتجريب. وفي هذا الفصل وما يليه أعرض نماذج من هذه المحاولات قام بها فلاسفة اختلفت مناهجهم عن المنهج المألوف، ونبدأ في هذا الفصل بتفصيل المنهج الذي يراه برجسون[1] كفيلاً بتحصيل معرفة مطلقة كاملة بالحقيقة في ذاتها، ذلك هو المنهج الذي سماه صاحبه "الحدس" (intuition).

يقرر برجسون أن الفلاسفة إذ يستخدمون الحواس والتأمل العقلي، كمنهج لمعرفة الأشياء في ذاتها، يخطئون خطأ جسيماً لأنه منهج لا يحصل غير معرفة نسبية، لا معرفة مطلقة. وعليه فالميتافيزيقا باعتبارها البحث في ماهيات الأشياء أو حقائقها المطلقة الثابتة، حلم لن يتحقق ما لم نستخدم منهجاً كفيلاً بتحقيق تلك المعرفة المطلقة. وأن مثل هذا المنهج لابد أن يكون أسمى من قوى العقل والإحساس، فقد عجز كلاهما عن بلوغ الحقيقة في كمالها، كما يثبت ذلك تاريخ الفكر. وتاريخ الفكر يبين لنا أن بعض الناس بمجوداتهم التي تختلف عن مجهودات الفلاسفة، استطاعوا توسيع مدى إدراكهم حتى بلغوا أموراً لم يبلغها الفلاسفة، وجعلونا ندرك أموراً لم يكن في وسعنا من قبل أن ندركها.

---

[1] فيلسوف فرنسي توفي منذ سنوات وكان له تأثير كبير في فرنسا وخارجها.

الفن والحقيقة

أولئك هم الفنانون الذين نجحوا- في نظر برجسون- في إزالة ذلك الستار الكثيف الذي يقف حائلاً بين قوى الإدراك وبين حقيقة الأشياء، واستطاعوا النفاذ ببصائرهم إلى ما وراء ذلك الستار. إن ما يقصده برجسون هو أن الفن إذ يعبر عن شيء ما. لا يجزئه أو يحلله كما يفعل العقل إذ يحلل الموضوع إلى أفكار ومعان لا يمكن أن تكفي لتصوير حقيقة الشيء كما هو في الواقع. فبينما يقضي العقل على وحدة الموضوع الذي يدركه، ولا يعطينا إلا فكرة مشوهة عنه، نرى الفن يحتفظ بوحدة ذلك الموضوع، ويحسه بكليته، ويعطيك إياه صورة حية متكاملة.

يوضح ذلك قول الأستاذ "سرل برت"[(١)]:

"يكون الموضوع واحداً، ولكن طريقة الإبصار تختلف: فعالم النبات يفصل الزهرة قطعاً وأجزاء، ولكن الفنان يريك إياها زهرة حية. وعالم التشريح يشرح لك الجثة الميتة حتى عظامها المتماسكة؛ وأما المثال فيعطيك اللحم النابض محولاً إلى رخام فيه حياة. وعالم النفس يخبرك بكل ما هنالك عن التجربة الانفعالية، ولكن الشاعر يعينك على أن تحيا تلك التجربة، وعلى أن تستحوذ عليها وتجعلها ملكاً لك، فالعلم تحليلي والفن تركيبي؛ العلم صريح والفن ضمني، والعلم مجرد والفن ملموس".

---

(١) "كيف يعمل العقل" الجزء الثاني ترجمة الأستاذ محمد خلف الله.

إلى شيء من هذا يقصد برجسون حين يلح على أن الفن أقرب إلى حقيقة الشيء من العلم أو الفلسفة، وما ذلك إلا لأن الأول يحس الشيء برمته ويصل إلى كنهه بحركة نفسية واحدة، ويحياه ويتحد به، في حين الثاني يحلله ويجزئه، فيفسده قبل أن يقدمه إليك صورة جامدة مجزأة لا حياة فيها.

وإذا كان الفن قد وفق فعلاً بمنهجه إلى هذه النتيجة، فلا استحالة يراها برجسون في إقامة منهج ميتافيزيقي يوصلنا إلى حقيقة مطلقة، منهج هو أشبه شيء بمنهج الفنان الذي يتحد مع الحقيقة، أما كيف توصل الفن إلى ذلك، فلأنه أدرك أن التقيد في فعل المعرفة بضرورات الحياة العملية، من شأنه أن يحصر الفكر في دائرة ضيقة، هي دائرة النفع العملي. هكذا أدرك برجسون أن الفلسفة بدورها يمكنها أن توسع من نطاق إدراكها للحقائق، بأن تتخلى عن أسلوب التفكير المعتاد، ذلك الأسلوب هو معرفة الأشياء بقصد استخدام المعرفة في تحقيق الأغراض العملية، وتحديد سلوك المستقبل على أساسها. ذلك الأسلوب يقتضي الوقوف عند ظواهر الأشياء لأن العلم بها يصلح أساساً للعمل والسلوك، ويكفي لأغراض الحياة العملية. ولكن الميتافيزيقا لا تهدف إلى معرفة الظواهر، بل إلى ما هو أعمق، إلى الجواهر والحقائق، في ذاتها لا كما تبدو لنا. ولذلك يتعين عليها أن تقلع عن التفكير العادي وتحول اتجاه الفكر – كما يفعل الفن – وتوجهه إلى صميم الأشياء، أي أن تستخدم منهج "الحدس" الكفيل وحده بإقامة الميتافيزيقا.

الحدس والنظر العقلي

ما الحدس إذن؟ يعرفه برجسون بقوله: "ذلك الانجذاب العقلي الذي ينقلنا إلى صميم الشيء لنتطابق مع كنهه الذي لا سبيل إلى التعبير عنه"[1]. وبقوله في موضع آخر: "هو محاولة العقل الإنساني في نقائه الأصيل، العثور على الحقيقة التي برغم أنها مستقلة عنا إلا أنها يمكن أن تحصل لنا على نحو مباشر". وما دامت المعرفة بالحدس معرفة مباشرة، أو اتحاداً بالموضوع كما هو، فلا يمكن أن نصل إليها إلا بعد مجهود عقلي شاق يؤهلنا إلى انكشاف الحقيقة مباشرة. ولا مناص من بذل ذلك الجهد الشاق لأن طبيعة العقل تقتضي التعبير عن الأشياء بالمعاني رموز ترمز إلى الأشياء الواقعية ولا تطابقها أو تساويها، ذلك لأن رمزاً مثل "إنسان" لا يدل على شيء واحد، ولكنه يطلق على جزئيات متعددة متفاوتة، ولم يكن قابلاً للدلالة على جميع الأفراد الجزئية إلا لأنا جردناه من الحياة، فأصبح قالباً مفرغاً لا يساوي حقيقة أي فرد.

إن المعاني صور فارغة، مجردة، جامدة، تجزيئية، لحقيقة ممتلئة، حية، واحدة لا تقبل الانقسام، مثل المعاني في ذلك مثل رسم يرسمه فنان لبرج كنيسة "نوتردام"، الرسم مجرد منظر خارجي من وجهة نظر معينة، لا يظهر فيه تركيب البرج الداخلي، ولا يمكن أن تكون معرفتك لحقيقة البرج عن طريق الصورة، مساوية لمعرفتك البرج مباشرة بزيارتك له ودخولك فيه، فرق إذن بين المعرفة المباشرة، وبين المعرفة بالواسطة. المعرفة المباشرة تؤدينا

---

(1) Introduction á la Métaphysique. (Bergson)

إلى داخل الشيء أو كنهه، والمعرفة بالواسطة تعطينا صورة خارجية سطحية عنه. الطريقة الأولى تتم بالحدس، والثانية بالعقل. الحدس اتصال مباشر بالموضوع كلية، والعقل لأنه يحلل ويرمز للأشياء بمعاني جامدة مجردة يجعل صلتنا بالأشياء صلة سطحية.

العقل يجزئ الكل المتماسك إلى عناصر هي المعاني، ونحن علينا أن تكون صورة عقلية عن الموضوع بضم هذه المعاني بعضها إلى بعض، أي أننا نبدأ بالمعاني وعن طريقها نصل إلى الحقيقة. وليس ذلك طريقاً سليماً، أما الطريق السليم فهو حدس الموضوع مباشرة في كليته ثم تحليله إن أردنا ذلك هو المنهج الصائب الذي عليه تقوم الميتفيزيقا: أي معرفة الأشياء في ذاتها.

الحركة والزمن

وقد قام برجسون فعلاً بتطبيق منهجه الجديد في دراسة موضوعين من أبرز موضوعات الميتافيزيقا. أولهما الحركة، وثانيهما الزمن[١] من حيث هو شعور بالدوام والاستمرار. ولنبدأ بالحركة.

يبدأ بنقد منهج الفلاسفة السابقين في دراسة الحركة. أخطأ هؤلاء في تصور الحركة، لأنهم اتبعوا السير المعتاد للفكر الذي يعبر عن الموضوع الحي بمعان جامدة مجردة. فالحركة عندهم مجموعة من الأوضاع، أو عدد

---

[١] La Durée ويترجم أحياناً (الديمومة).

من الوقفات المتتابعة، إشارة اليد مثلاً، تلك الحركة البسيطة، يحللها الفلاسفة القدماء إلى عدد معين من الوقفات التي يمكن لليد أن تقفها. هم بذلك يوجهون انتباههم لا إلى ظاهرة في ذاتها، بل إلى الخط أو الأثر الذي يتخيلون أن الحركة تتركه وراءها، لم يعبروا عن الحركة في ذاتها، بل تصوروها تصوراً مكانياً؛ اتخذوا نقط المسافة التي قطعتها الحركة أجزاء، ثم ركبوا من هذه الأجزاء (وهي النقط) الحركة كلها. وبذلك يردون الحركة إلى شيء مختلف عنها هو المسافة التي قطعتها، ويدرسون هذا الشيء على أنه الحركة ذاتها. وذلك الخطأ مرده إلى التحليل والتجريد اللذين يقوم بهما العقل في سيره العادي.

ولكن لا يتسنى لنا أن ندرك الحركة في ذاتها، ونلمس ما تتميز به من استمرار ووحدة، أو بساطة لا تقبل الانقسام إلى وحدات منفصلة ساكنة، إلا بأن نحل في قلب الحركة ذاتها، وننجذب إلى كنهها؛ سندرك حينئذ الحركة إدراكاً مباشراً كما ندرك جملة موسيقية تتداخل نغماتها وتتصل، لتكون كلا واحداً لا نميز فيه وقفات أو وحدات متفرقة، كل ما ندركه لحن واحد متكامل. لندرك الحقيقة إذن على نفس النحو الذي ندرك به اللحن الموسيقى فلا نلتفت إلى الأجزاء التي تتكون منها، ولا نحللها إلى مجموعة رموز جامدة مجردة، لأن المركب الذي نكونه من هذه الأجزاء لا يمكن أن يحاكي الأصل. فالأصل واحد حي حركي ملموس، في حين الأجزاء ميتة ساكنة رمزية. الأجزاء تزودنا بوجهات نظر فحسب، ولكن الحقيقة لا سبيل إليها إلا بالانجذاب إليها كما ننجذب إلى لحن موسيقى، والتوغل

فيها برمتها كما نتوغل بجماع نفوسنا في غمار اللحن، والاتحاد معها كما نتحد باللحن في انسيابه المتصل.

أما "الزمن" فيقصد به برجسون شعورنا بدوام ذواتنا، ففي أنفسنا سيل متصل من الحياة النفسية الزاخرة تتابع حالاتها. ولكن رغم تعدد هذه الحالات النفسية التي يزخر بها تيار الشعور، فإنا نشعر بذاتيتنا الخاصة وبدوام وجود هذه الذاتية، واستمرارها رغم زوال وتغير كثير من الحالات النفسية. هذا الاستمرار، أو الديمومة هو ما نعبر عنه بالزمن.

راجع برجسون جميع المحاولات التي بذلت للوصول إلى حقيقة الزمن، فوجد أنها جميعاً لا تقدم لنا غير صور مبتسرة عنها. من تلك المحاولات تقريب فكرة الزمن (أي استمرار الذات خلال الحياة النفسية) إلى الأذهان بتشبيهها بطيف ذي ألف ظل، تتتابع ظلاله على الحس في سرعة بحيث لا يتسنى لنا أن نفطن إلى التدرجات الطفيفة في الظلال. فمرور ظلال الطيف على هذا النحو يخلق سيالاً متصلاً من الإحساسات، هذا السيال يشبه النفس أو الذات التي هي سيال متصل من الحالات النفسية تتتابع في سرعة مدهشة لا تشعرنا بأدنى انفصال بين الحالات النفسية.

ولكن برجسون يصرح بعجز هذا التصوير عن التعبير عن حقيقة انسياب الزمن انسياباً متصلاً لا يتفق مع أي تجزيء للحياة النفسية المتصلة الموحدة إلى مجموعة من العناصر النفسية المتعددة. فظلال الطيف المتلاحقة، مهما كانت تدرجاتها وفواصلها غير ملموسة، فهي متعددة غير تامة التداخل شأن الحالات النفسية، إنما هي متجاورة تجاور الأشياء المادية في المكان. وليس

في الانسياب الزمني ما يشعر بتجاوز، أو انفصال، أو انقسام، أو توقف. إن تصوير الزمن بانسياب ظلال الطيف؛ يبعد عن حقيقته التي تتميز بالحركة المتصلة والحياة الزاخرة، التي لا يمكن أن ترقى ظلال الطيف إلى وفرتها واستمرارها.

وإذا كان من المستحيل على أي صورة حسية ملموسة أن تقر بنا من حقيقة الانسياب الزمني الموحد، استحال ذلك من باب أولى على المعاني الكلية المجردة. فكل معنى– كما أسلفنا– رمز منتزع من الواقع، للدلالة على صفة مشتركة بين عدد من الأفراد أو الجزئيات لا نهاية له. فضم المعاني بعضها إلى بعض لتكوين مركب منها يدل على موضوع ما، إنما هو بعد قدر الإمكان عن واقعيته الملموسة وفرديته الذاتية. ماذا علينا أن نفعل إذن، وقد عجزت الصور عن التعبير عن الحقيقة، ووقفت المعاني بيننا وبينها دون إدراكها؟

نقد فكرة الاتصال المباشر

ذلك هو المنهج الذي وضعه برجسون أساساً لازماً للميتافيزيقا، أي وسيلة وحيدة لتحصيل الحقائق المطلقة، المنهج الذي يقتضي معرفة الموضوع الاستقرار في أعماقه، والاتصال المباشر به. وعلى أساس هذا المنهج نقد برجسون محاولات الفلاسفة واعتبرها محاولات مخفقة، فهل قربنا من الحقيقة أكثر من ذي قبل؟ هل أصبحنا بفضله أقدر على التعمق في صميم موضوعات الفكر؟

نحن مقيدون بلغتنا الإنسانية، فلا سبيل إلى التعبير عما ندركه من موضوعات بغير المعاني الرمزية، فهي دائماً الوسيط الذي يصل الذات المدركة

بالموضوع الذي تدركه. حقاً إن المعاني كما قال برجسون تشوه الحقيقة وتعطينا عنها معرفة ناقصة، ولكن هذه حدودنا، وكل ما نطمح إليه أقرب معرفة ممكنة وليس السبيل إلى مثل هذه المعرفة تجاهل العقل، وإحلال منهج لا نستطيع إدراك كنهه. ولا يمكن لعبارات برجسون– وهي بدورها معان ورموز– أن توقفنا على حقيقة ذلك التجاذب العقلي مع الحقيقة، أو ذلك التطابق معها والاستقرار فيها، أو ذلك الاتصال المباشر بها. وكأن برجسون قد أحس بقصور منهجه حين أضاف إلى حدس الموضوع تحليلاً عقلياً له، على أن يكون التحليل لاحقاً للحدس لا سابقاً عليه. وحين أقر بأن الحدس رغم كونه فعلاً بسيطاً يحدث دفعة واحدة، إلا أنه فعل يكتسب بعد جهود عقلية، فلا تعارض إذن بين الحدس وبين فعل العقل. وكل ما هنالك أن برجسون بمنهجه هذا يطمح إلى القضاء على الوسيط بين العارف والمعروف، كي يتصل بالمعروف على نحو مباشر. هو في نفس الوقت محاولة من جانبه لاستكمال وسائل المعرفة. فقد أحس بعجز العقل والحواس على معرفة ماهيات الأشياء، فساهم بمنهجه الذي ظن أنه يفوق وسائل العقل والإحساس قدرة على النفاذ إلى ما وراء الأستار الصفيقة التي تخفي الحقيقة عنا، فيمكننا من أن نتطابق وإياها ونتحدبها؛ وسمي ذلك النفاذ والتعمق والتطابق، سمي تلك الحالة الشعورية الناتجة عن الاتصال المباشر بالحقيقة في أعمق أغوارها "حدساً"، واعتبره شرطاً بدونه تنهار الميتافيزيقا[1].

---

[1] مراجع: Bergson: 1. La Pensée et le Mouvant.

2. La Perception Du Changement

3. Introduction á La Métaphysique.

الفصل التاسع

عودة الروح إلى الحق

مذهب أفلوطين

"لنفتح عيون الروح بإغلاقنا عيون الجسد، كيما نرى ثانية الوطن العزيز، حيث الواحد الأعلى".

أفلاطون

امتزاج الفلسفة بالدين

تحدثنا في الفصل السابق عن "الحدس" كمحاولة لتخطي حدود العقل القاصر عن بلوغ الحقيقة في كمالها، تلك هي المحاولة التي قام بها برجسون في العصر الحديث. وتاريخ الفكر مليء بأمثال تلك المحاولات التي قام بها أصحابها يأساً من كفاية قوى العقل والإدراك. وأشهر تلك المحاولات، محاولة "أفلوطين" فيلسوف الإسكندرية في القرن الثالث بعد الميلاد.

ونحن إذا تحدثنا عن مدينة الإسكندرية في ذلك العهد، فإنما نتحدث عن المركز الثقافي الأول في العالم المتمدين القديم، حيث التقت ثقافة اليونان العقلية، بثقافة الشرق الروحية. وقد كان ذلك الامتزاج بين

الثقافتين نتيجة طبيعية للأحداث التي جرت قبل ذلك الحين في ربوع اليونان والشرق على حد سواء. أذكر منها زوال استقلال اليونان بعد موقعة "فيرونيا" سنة ٣٣٨ قبل الميلاد، وتغلب مقدونيا وسيطرتها على اليونان، فضلاً عن سعيها إلى غزو الشرق أملا في إنشاء إمبراطورية توحد بين الشرق والغرب. وقد سبب تغلب مقدونيا، والتفات الإسكندر إلى الغزو الحربي والثقافي، ميلاً قليلاً للفلسفة المجردة، كتلك التي وجدناها عند أفلاطون وأرسطو، وأصبح الناس في حاجة إلى متاح للروح لا للعقل فحسب، أصبح الناس في حاجة لا إلى ميتافيزيقا، ولكن إلى نوع من الترياق الخلقي والديني، كما يقول بعض مؤرخي الفلسفة.

لهذا نرى في أعقاب الفلسفة الأرسطية، نزعة خلقية أو دينية أو روحية نشتم فيها رائحة الشرق. وقد تمثلت تلك النزعة في فلسفة الرواقيين والأبيقوريين والمتشككين، وأخيراً– وهذا ما يهمنا– في فلسفة أفلوطين التي تمتزج فيها الفلسفة بالدين امتزاجاً واضحاً. جاءت فلسفة أفلوطين انعكاساً بينا لروح العصر التي تبغي تحريراً من القلق الروحي والتشكك العقلي، والاستناد إلى يقين ديني يعيد للروح اتزانها، ويحقق التوازن والطمأنينة العقلية والتجاوب مع النظام الطبيعي؛ وبالاختصار يحقق تلك الخصال التي تتميز بها العقلية الهللينيه (اليونانية).

الفيض الإلهي

يتصور أفلوطين (شأن اليونانيين جميعاً) العالم كلا واحداً متسقاً، خاضعاً لنظام كلي جبري محكم، فلا شذوذ ولا صدفة. إنما الكائنات جميعاً مرتبطة فيما بينها طبقاً لتدبير عقلي وحكمة منبثة في جنبات الكون جميعاً. ذلك أن الكائن الأعلى الواحد الخير فاض بحكم كماله وخيريته على العالم، فكان "العقل" الذي يرمز إلى النظام الثابت المطرد الذي تتضامن أجزاؤه. والعقل بحكم صدوره عن الكائن الأعلى فيه من كماله وخيريته ما يجعله– إذا تأمل مصدره– يفيض بدوره فتكون "النفس الكونية"، وهي تتغذى بمشاهدة العقل الذي صدرت عنه، فتصبح قادرة بفضل مشاهدتها له على تدبير المادة وفقاً للنظام الذي تتأمله. وعن هذه النفس تفيض "نفوس الكواكب" التي ينظم كل منها جزءاً من المادة هو البدن الذي تحل فيه، أو المادة التي تعتبر أسفل السلم.

وهكذا يبدو لنا من نظرية فيض الكائن الأعلى للعالم على نحو متسلسل، كيف ترتبط الموجودات جميعاً من أسفلها وهي المادة، إلى أسماها وهو "الواحد" برباط عقلي محكم لا ينحرف؛ وكيف أن الكائن الأعلى يصدر عنه ما هو أدنى بمقتضى ضرورة طبيعية فيه لا بإرادته؛ وكيف أن ما هو أدنى يفيض هو بدوره بفضل تأمله ومشاهدته لما هو أسمى، أي بفضل تشيثه بمصدره السامي واتحاده به اتحاداً روحياً. وعلى هذا النحو يصدر عن أكمل كائن ما يليه في الكمال، وهذا الأخير يصدر عنه غيره، وهكذا في سلسلة تنازلية حتى نصل إلى عام المادة والأجسام.

مصدر الشر

في هذا العالم السفلي شرور ونقائص، علتها تعدد المادة وتغيرها وبعدها عن العالم العلوي حيث الوحدة والثبات. وقد انغمست الروح في المادة، ولحقت الروح النقائص لاتصالها بالبدن، وتعلقها وتشبثها به. ما مصدر الشر إذن؟

إن العالم العلوي لا شر فيه؛ لأنه ثابت خاضع لنظام عقلي موحد؛ والشر في العالم السفلي راجع إلى سيطرة الفوضى على النظام، سيطرة المادة على الروح. ولكن يتساءل أفلوطين: من المسئول عن هذه السيطرة، أهي المادة السلبية المستسلمة للنظام الكلي؟ أم الروح التي ليست من هذا العالم بل فاضت وصدرت عن العالم العلوي لتدبر شئون البدن؟ لاشك أن المسئول عن ذلك هي الروح إذ سمحت لنفسها بالخضوع لضرورات البدن: تدرك بحواسه، وتجري وراء شهواته، وتتقيد بقيوده الجسدية. في حين أن طبيعتها تتطلب الخضوع للنظام الكلي، والإدراك الروحي الخالص، والسعي إلى خيرها الخاص الذي هو خير النظام الكلي. خضوع الروح للبدن انفصال عن النفس الكلية التي ينبغي أن تتشبث بها، ولا تشاهد إلا إياه، وتدبر البدن وأعضاءه ووظائفه بمقتضى تأملاتها فيما هو أسمى.

الخير إذن يقتضى أن تنتزع الروح نفسها من البدن، وتخضع للنظام الكلي، وتسمو إلى الحقيقة العليا. الغاية الحقيقية للروح هي التأمل حتى يتحقق فيها خصائص العالم المعقول، وينمحي من صفحتها ما انطبع فيها

من آثار العالم المادي المحسوس. والتأمل هنا هو التأمل العقلي الصرف، الذي لا يشوبه إحساس بدني، أو انشغال بالموجودات المادية؛ هو تأمل "الواحد" الذي صدر عنه النظام الكوني، وتركيز الفكر فيما هو عقلي صرف، تركيزاً تخرج بفضله الروح لتصعد إلى أصل الأشياء، فتتحد به، وتفني عما عداها من كائنات أرضية ناقصة. وذلك هو التصوف، الذي يتخذه أفلوطين وسيلة لبلوغ الحقيقة الأولى، التي تنطوي على الكون بأسره ويكمن فيها النظام الأبدي للكائنات جميعاً، التي صدرت عنه بحكم كماله المطلق، وخيريته الفائقة. وفي هذا الاتحاد البهجة العظمى والسعادة القصوى التي تبعدنا عنها لذات الجسد وشهواته لأنها اندماج في المادة، واستقلال عن النظام الكوني المعقول[1].

انفصال الروح والجسد

هذه النظرية المنسوبة إلى أفلوطين، والتي يستقى فيها الأخلاق من الميتافيزيقا، ترجع إلى فلسفة أفلاطون مع تأثر بالفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الرواقيه. ولكن المصدر الأول الذي يستقى منه أفلوطين نظريته الصوفية، هو أفلاطون. وهذا هو السر في تسمية فلسفة أفلوطين بالأفلاطونية الحديثة. فلو شئنا إذن فهما دقيقاً لفكرة الصعود إلى الحقيقة الأولى فلنعد بالفكرة إلى مصدرها الأصلي، في محاورة "فيدن" الأفلاطونية.

---

[1] أنظر كتاب "من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث" ترجمة الدكتور مندور. وتاريخ الفلسفة اليونانية تأليف يوسف كرم.

لم يكن أفلاطون كالفلاسفة المسيحيين أو أرسطو، في قولهم إن الإنسان مركب من النفس والجسم، ولكنه تصور الإنسان تصور ثنائياً، فالإنسان في نظره نفس أو روح اتحدت عرضاً بجسم هو لها بمثابة سجن، لن تتحرر منه تحرراً نهائياً إلا في العالم الآخر، حين تنفصل عن البدن وتصعد إلى مقرها العلوي، حيث الوجود الثابت الأزلي. ذلك أن الروح في نظر أفلاطون ليست من هذا العالم، ولكنها من عالم الموجودات الأزلية، كانت تنعم فيه بتأمل المثل: الكمال المطلق، والجمال المطلق، والخير في ذاته الخ.. ثم ارتكبت إثماً هبطت على إثره، وحلت في سجنها البدني، ريثما تكفر عنه. معنى ذلك أن اتصال الروح بالبدن ليس أمراً تقتضيه طبيعة الأشياء، بل يتنافى مع النظام الكوني كيفما تراءى لأفلاطون. ولكن هل ينتظر الإنسان ساعة الموت حين تتحرر النفس نهائياً من شرور البدن؟

يجيب أفلاطون: إن الفيلسوف الحق هو الذي يجهد كي ينزع النفس من الاتصال بالبدن، وإن الفضيلة عبارة عن فصل الروح عن لذات الجسد. والمعرفة الحقة في رأيه ليست المعرفة التي تأتينا عن الحواس؛ فالحس وظيفة الجسد، والرابط بيننا وبين العالم المادي. إنما المعرفة الحقة هي التأمل العقلي في المعاني الكلية. وفي ذلك يقول في فيدون[١] "إن أحسن معرفة ممكنة هي المعرفة التي لا تتقيد فيها بالبدن. فالروح إذ تسعى إلى المعرفة، يتدخل البدن فيعوقها بوظائفه كالإبصار والسمع والألم والشهوة. وكل هذه تضايق الروح فتعوقها عن المعرفة الحقة فضلاً عن أن البدن يملأنا بالأهواء،

---

[١] الترجمة الفرنسية صفحة ٤٠ لبول لومير.

والرغبات والمخاوف، وآلاف الخيالات والحماقات... فماذا يولد الحروب، والفتن والخلافات إلا أن يكون الجسد وشهواته؟ الحق أن جميع الحروب لا تنجم إلا عن الرغبة في تكديس الثروات. والبدن هو الذي يدفعنا إلى تكديسها، طالما نحن عبيد لحاجته: وهذا هو السبب في أننا لا نفرغ فراغاً كلياً للفلسفة وما أن يدع لنا قليلاً من فراغ، فنشرع في التأمل، حتى يعود فيرتمي دفعة واحدة في غمرة بحوثنا، فيشتتنا، ويربكنا، ويملأنا بالغفلة، حتى ليحول بينا وبين تمييز الحقيقة. لقد تبين لنا إذن أنه إذا أردنا ن نعرف شيئاً معرفة حقه، تعين علينا أن ننفصل عن الجسد، ونتأمل بالروح وحدها الأشياء في ذاتها[1]".

وما دامت الرابطة التي تربط النفس بالجسم رابطة عرضية، وجب أن تتخلص النفس بقدر طاقتها من الجسد، فتزاول وظيفتها مستقلة عنه.

وكان كل ما يتصل بالجسم، من معرفة أو رغبة مصدر ضيق للنفس، ومعوق لها عن العمل. فالمعرفة مستحيلة إن حاولنا ذلك بوسائل الجسم (الحواس) التي توقعنا في الخطأ وتضللنا؛ فهي فضلاً عن الأخطاء التي تقع فيها، تطلعنا على الموجودات المادية، وليست تلك الموجودات إلا ظلالاً وأشباحاً للموجودات الحقة التي يدعوها أفلاطون: المثل، أي النماذج الأزلية التي صنعت الأشياء على غرارها، دون أن تضارعها أو ترقي إلى مستواها في الكمال والجمال. وبذلك يصل أفلاطون إلى نظرية الانفصال العقلي باعتباره الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقيقة الأزلية. ومن هذه النظرية

---

[1] الترجمة الفرنسية صفحة ٤٠ لبول لومير Paul Lemaire

استقى أفلوطين نظريته في المعرفة التي تهدف إلى اتحاد الروح بالواحد الأسمى بعد جهود تأملية متواصلة، يبذلها الإنسان متأملاً النظام الكوني، متغافلاً عن العالم الواقعي. فهل استند أفلوطين إلى أساس مكين؟!

أخطاء الفلاسفة المثاليين

الأساس الذي استند إليه أفلوطين، يعتنقه الفلاسفة المثاليون الذين يسعون إلى يقين منطقي صرف، منكرين أو متجاهلين الواقع الذي تعكسه الحواس. المعرفة الصحيحة في رأيهم ما استند إلى يقين العقل المجرد دون الحواس. فالمعرفة العقلية يقين بينما الحسية ظن فحسب. هذا المذهب ناتج عن فهم خاطئ لطبيعة العقل، وفصل وهمي بين المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية. فالحقيقة أن المعاني المجردة نتيجة التفاعل بين الذات والعالم الخارجي عن طريق الحواس "النوافذ التي نطل منها على العالم الواقعي". كل معنى مفهوم جرده العقل من الصفات الحسية، وهو لذلك ناتج عن الإدراك الحسي. ما كنا لنصل إلى معنى "إنسان" ما لم ندرك حسياً أفراداً يشتركون في هذه الصفة، فيجردها العقل ويتأملها خالصة من خواص المادة.

هذا المعنى يبدو كاملاً لأنه يتغاضى عما يشوب الأفراد المشخصة التي يطلق عليها من نواحي نقص، وهو ثابت لأنه تكون نتيجة استبعاد الصفات العرضية المتغيرة في الأفراد. فكلمة "جمال" معنى ينطبق على جميع الأفراد التي تتحقق فيها صفة الجمال، ولكن أي كائن جميل لا يمكن أن

يبلغ في جماله ذلك المعنى العقلي. وهذا هو السر الذي جعل أفلاطون يتورط في خطئه الأكبر. إذ لما اختبر المعاني الذهنية، وشرع يقارن بينها وبين الجزئيات، لاحظ كمالها وثباتها ونقص الجزئيات وتغيرها، فاعتبرها الأصل واعتبر، الكائنات صورها الشائهة، والأشباح التي تحاكيها.

والحق أن العمليات الحسية والعمليات العقلية وثيقة الصلة في عملية المعرفة– على خلاف ما ظن أفلاطون. ونحن لا نصل إلى المعاني المجردة إلا بعد عمليات الإدراك الحسي والمقارنة والتخيل، ثم بمجهود عقلي نجرد المعاني. مثال ذلك أن الخير بالمعنى الحسي أي اللذة، ندركه بالحواس مباشرة، فهو بهذا المعنى مستمد من خبرتنا. أما الخير المطلق فهو المثل الأعلى، هو كمال الخير الحسي، وفكرتنا عنه مستمدة من فكرتنا عن الخير الحسي، بأن نستبعد ما فيها من نقص، ونستخلص فكرة سلبية هي الخير المطلق. وكذلك الكمال المطلق المثالي. فكرتنا عنه مستمدة من إدراكنا لأشياء حاصلة على كمال نسبي. وفكرة الوجود، مستمدة من إدراكنا للأشياء الموجودة فعلاً. وبالتأليف بين هذه المعاني المجردة: الوجود والكمال والخير، تتألف فكرة الله التي اعتبرها أفلاطون مثال المثل، ونسى أصلها المتواضع، ثم صاح "ينبغي أن نصل إلى الحقيقة بالنفس وحدها" يسعى أفلاطون إلى الحقيقة بالعقل وحده، ويتجاهل بقية القوى، وحجته في ذلك أن إشراك الجسد أو ما يتصل به من قوى "يضلنا ويوقعنا في الخطأ".

من أي مصدر إذن نستمد العلم إذا كان علينا أن نخلي الذهن من كل ما هو حسي أو مستمد من التجربة؟ يجيب أفلاطون وغيره من

المثاليين: إن مصدر المعرفة ليس موجوداً في العالم الخارجي المادي، بل في العقل ذاته، حيث تلك الأفكار الأولية التي فطر عليها العقل، والتي غرست فيه منذ الأزل. تلك هي المنابع الأولى التي نستمد منها العلم بالأشياء. تلك الأفكار كالعلية، والذاتية، والوجود، والوحدة، والكمال إلى آخر تلك التي على أساسها يدرك العالم الواقعي وليس العكس.

هنا يكمن الخطأ، إذ أن أي تحليل منطقي لهذه المعاني يكشف عن مصدرها الحقيقي وهو الحواس التي تصلنا بالعالم الخارجي. هذه الأفكار الذهنية الصرفة يبني منها أفلاطون عالمه الذي يتصوره. ميتافيزيقا أفلاطون على هذا الأساس ميتافيزيقا من الصيغ المنطقية. ومهما ألفنا بين هذه الأفكار المفرغة، المجردة، فلن يقربنا ذلك من واقع الوجود قيد أنملة. ذلك أن الوجود الحقيقي لا يستمد من الوجود الذهني؛ والوجود الذهني (المعاني) مستمد من الوجود الواقعي المحسوس، أو هو الوجود الواقعي في صورة ذهنية مجردة وليس العكس.

ذلك الخطأ وقع فيه أفلوطين، فهو بدوره حين أراد إدراك الحقيقة، لم يبدأ بالعالم الذي يعيش فيه بجسده وعقله، بل بدأ بالمعاني الأولية، البسيطة الخالية من الحياة، واعتبرها المصدر الذي يستقى منه العلم بحقيقة الوجود. فيؤلف بين هذه المعاني، ويصعد إلى أعلى من علة إلى علة؛ أي يمعن في التجريد، حتى يصل في نهاية تجريده إلى أعم المعاني، وأكثرها تجريداً، وأبعدها عن الواقع الملموس وذلك هو معنى الوجود. ثم اعتبر هذا المعنى

لأنه أبعد المعاني عن العالم المحسوس، مبدء جميع الموجودات، وكيف لا، وبه من الوجود قدر ما في الكائنات الأخرى مجتمعة!.

وهكذا يصبح العالم الذي يتصوره الأفلاطوني الحديث متأثراً بروح "فيدون"، عالماً من الأفكار؛ وتصبح فلسفته الميتافيزيقية ضرباً من العبث المنطقي، وانطواء مغلقاً على العقل يجتر ما فيه من أفكار يبني العالم منها. ويتجاهل إذ يمعن في انطوائه الفكري هذا، الحقيقة الواقعة التي تصدم الحواس، ولا تفتأ تترك آثارها فيها– ظناً أنه إذ يتغلغل في عالم الفكر، إنما يقترب من الحقيقة، بيد أن الواقع أنه إذ يمعن التأمل في الأفكار المجردة إنما يمعن في الابتعاد عن الحقيقة.

طريق القلب

ومما لا شك فيه أن فيلسوفاً هذا شأنه، لابد أن يشعر– شأن أستاذه– بوثبات حارة للمعرفة، ولابد أن يشتعل حباً للحقيقة، ولابد أن يشتهي الصعود إليها، كي يتملكها بجماع روحه، لا بل ويعانقها ويتعمقها ويفني فيها. بيد أن صعوبة تعترضه: فالحقيقة تفلت من قبضته، ولا يمسك إلا بمعان ذهنية فحسب، ولا يستطيع أن يهتدي إلى السبيل الذي يفضى به من المعاني الذهنية إلى الوجود الواقعي.

هذه الصعوبة، نتصورها نحن الواقعيون الذين نستند في معرفتنا إلى الاتصال الوثيق بين الحواس والعقل. أما الأفلاطونيون في جميع العصور، فيسرون إلى أنفسهم عندما تعترضهم هذه الصعوبة: "إن للقلب أسباباً

وطرقاً يجهلها العقل". فإن كانت الحقيقة تفلت من العقل، فهناك القلب لا يفلت منه شيء، هنالك الحب يعانق موضوعه بنظرة بسيطة، وفي لمحة واحدة يحيط بما لا يحيط به العقل إلا بعد استدلالات طويلة. لأقرب ذلك للأذهان، أذكر مثال معرفة الله. فكيف يثبت العقل وجوده، لابد من عمليات استدلالية عدة: مقدمات ونتائج وأفكار تنبني عليها أفكار حتى يوقن العقل بوجوده. ولكن الإيمان بالقلب ليس في حاجة إلى كل تلك العمليات العقلية، ويكفيه ذلك الرضا، وذلك الاطمئنان، وذلك اليقين، دون حاجة إلى دليل أو برهان وكذلك المحب، ليس في حاجة إلى دليل يؤكد له كمال الحبيب، وإنما هو يدرك ذلك الكمال بيقين قلبي بسيط، دونه أي يقين عقلي.

وطبيعي على نفس يتملكها حب الحقيقة، ولكنها تعجز بوسائل العقل عن بلوغها، أن تمضى في طريق آخر، بسيط كل البساطة، مريح غاية الراحة، ذلك هو طريق القلب. وما عليها– إن أرادت– إلا أن تغمض العين، وتسكت صوت العقل، وتترك العنان للقلب، يخفق خفقاته، ويثب وثباته المؤدية إلى قلب الحقيقة حيث تستقر النفس، وتتلاشى في غمارها وبذلك يتم الاتحاد، هدف كل قلب، ويتحقق الحلم هذا الحلم الحلو اللذيذ يوفره لنا التصوف الذي انتهت إليه الأفلاطونية الحديثة، التصوف الذي "يفتح عيون النفس ليغلق عيون البدن، كما يرى الوطن العزيز مرة أخرى، ويتحد بالواحد الأسمى".

الفصل العاشر

الاتزان الفكري

"إن تلك المدرسة الجافة، التي ارتبط بها الفكر الأوروبي منذ (أبيلارد) تخلق لحظات من الجفاف، وساعات من الجدب. إن العقل المحترق بالتأمل، يتعطش إلى البساطة تعطش الصحراء إلى الماء الزلال".

رينان

مدينتي الفاضلة

يحق لشاب مفكر، ثاب إليه هدوء النفس بعد رحلة فكرية شاقة ذاق فيها مرارة الشك، وعاني جفاف التأمل، وتعرض لعواصف اليأس؛ أن يتطلع إلى مثل جديدة يتوجه بها إلى الشباب المفكر في حيرته. فلا يحلم "بجمهورية أفلاطونية"، الحكم فيها معقود لواؤه للفلاسفة، ولا يحلم "بأتلانتس الجديدة"، جزيرة العلم والعلماء التي تخيلها بيكون مجتمعاً مثالياً، لا يقطنه غير علماء توفروا على البحث التجريبي وحده. إنما يحلم بمجتمع حقق أفراده في أنفسهم توازناً فكرياً: فلا الفلسفة سيطرت على عقولهم بأفكارها الباردة، وتأملاتها الجافة، الخالية من حرارة الحياة؛ ولا العلم تملك حواسهم، فأحال حياتهم مجموعة من التجارب الطبيعية في معمل الكون؛

ولا الروح الدينية سيطرت على نفوسهم في تزمت، وشغلتهم عن واقع الحياة في جمود، فكانوا أشبه شيء برهبان في دير الحياة؛ ولا النزعة الفنية استولت على قلوبهم، وانتزعتهم من دنيا الواقع ليعيشوا في عالم خيالي صرف.

شد ما نعاني اليوم من النمو العلمي، الخالي من التناسق والتوازن فقد يحق لنا أن ندعوه تضخماً لا تقدماً، ذلك أن النمو مضي بسرعة فائقة في الكشف عن أسرار العالم الطبيعي، بينما يعاني تخلفاً زائداً في كل ما يخص الحياة الإنسانية. ومن ثمة استطاعت البشرية– إلى حد كبير– أن تسيطر على الطبيعة حتى حطمت الذرة، وأطلقت الطاقة الهائلة من عقالها، وأشرفت على أن تحيل الكائنات شموساً في الفضاء الوسيع؛ في حين أنها أخفقت في تدبير شئونها الخاصة، فعجزت عن حل الأزمات الاقتصادية التي تفتك بالجموع في قسوة، وتجنب ويلات الحرب؛ وتوفير غذاء الجسم والعقل للملايين، وتحرير الشعوب المستضعفة من نير الذل والعبودية. يحق لنا إذن، في هذا العالم الذي يسوده الخوف والقلق والتضخم الفكري، أن نعتبر التوازن الثقافي مثلاً أعلى.

ليكن في العالم عباقرة متخصصون في كل ميدان، ولكن ليس من الخير أن نذكي العبقرية وحدها، ونغفل شأن أوساط الناس، وإلا انقسم المجتمع إلى نفر قليل من الموهوبين، وجموع غفيرة من الجهال. عن مجتمعاً هذا شأنه لن تستقيم أموره، فلا مناص من أحد أمرين: إما ألا تقدر الجموع الموهوبين جهلاً وغفلة، فتعتبرهم خوارج أو مجانين، وإما أن يزدري

الموهوبون تلك الجموع، فبدلاً من أن يمسكوا بقيادها، يسعون بها إلى حتفها. إنما الواجب يقضى علينا بإنارة ظلمات العقول عامة، وتوفير سبيل الثقافة لكل إنسان حتى يلتئم الصدع وتتحقق الوحدة الفكرية، دون أن نطفئ الشعلة ودون أن نلهبها فتحرق حيث ينبغي أن تضيء، كما حدث لشرارة العلم عندما لم تجد من يصونها ويرعاها.

والمثل الأعلى للثقافة التي نريدها للناس جميعاً، ليس هدفاً خيالياً كأهداف الفلاسفة الحالمين بالمجتمع الأمثل، وإنما هو هدف ممكن التحقيق، لأننا لا نفرضه عل الفكر البشري بل نستمده من طبيعته الحقة. وطبيعة الفكر البشري وحدة لا تقبل فصلاً بين فلسفة خالصة، وعلم تجريبي محض، وخيال صرف، وشعور ديني فحسب. إنما الفلسفة والعلم والفن والشعور الديني، أوجه مختلفة لطاقة واحدة هي الفكر، والاستعداد لكل منها كامن في النفس عرضة للقمع أو الازدهار. والتآلف بينها ليس أمراً مستحيلاً. فالفكر تيار واحد متكامل يصعب أن نميز فيه أجزاء من أخرى، وإن كنت تلمح فيه لوناً غالباً على آخر. فالفيلسوف غلبت على فكره نزعة التفكير الفلسفي– وذلك لا ينفي تسلل روح شاعرية تبرز أحياناً في سياق تأملاته؛ أو سريان حرارة الإيمان التي يندر أن يخلو منها مذهب فيلسوف من الفلاسفة، فما أن يصوغ مذهبه ويطمئن إليه عقله، حتى يسارع القلب مؤيداً ذلك اليقين العقلي الهادئ فيحيله يقيناً حاراً أشبه ما يكون باليقين الديني.

إن تكامل أساليب التفكير خير تفسير لامتزاج الخرافة بالفلسفة في مستهل تاريخ الفكر، حين كان العقل البشري على فطرته لا تحكم أو تكلف في مجرى تأملاته. فرأينا في الأساطير بدايات التفكير الفلسفي، ولم يتعذر علينا أن نفطن لانبثاق روح الدين أحياناً من جفاف الفلسفة، وبرود تأملاتها. وليس غريباً أن يندمج الدين بالفلسفة إذا فهمنا الدين بمعناه الحق: وهو ذلك اليقين بوجود أسمى من وجودنا، وجود تستمد منه الحياة معناها، سواء كان ذلك الوجود إلهاً يتشوف المؤمنون إلى الاتحاد به، أو مثلاً أعلى يهفو إليه الأخلاقيون، أو حقيقة مطلقة يسعى إلى إدراكها الفلاسفة: وجوهر الدين– مفهوماً على هذا النحو– حرارة وجدانية تخفف من برود الحياة. ويؤكد الأستاذ موسى هذا الرأي في كتابه "تربية سلامة موسى" إذ يقول:

"إن الإحساس الديني هو طرب الحب، حب الطبيعة، وحب الحيوان، وحب الإنسان، بل حب الحياة والكون. أما الإحساس الفلسفي فهو تأمل الفكر. ولكن الحقيقة أنهما يندغمان عندي، وإن كان أحدهما قد يتغلب على الآخر في بعض الظروف... والتأمل يطلب السكون في حين يستفزنا الطرب إلى الحركة. فإذا مزجنا الدين بالفلسفة وجدنا الكفاح. ولذلك لم أعرف قط ذلك البرج العاجي حيث أستسلم للتفكير بعيداً عن المعركة. إذ أني لا أكاد أنتهي إلى فكرة بالتأمل، حتى يعمني الطرب فأنشط إلى الكفاح.

وقد قلت إن ديانتنا أو فلسفتنا تتكون أولاً ثم تتبلور ثم تتجوهر. وعندي أن هذه النهاية، هذا التجوهر هو الحب. وقد انتهت جميع الأديان إلى هذا الموقف؛ كما انتهت السيكلوجية إليه أيضاً. والحب هو اتجاه وسلوك، هو الاستطلاع الدائم للكون، والرغبة النهمه في المعرفة، ثم هو التعاون والتسامح".

وفي التاريخ رجال امتزج في حياتهم عمق التأمل بحرارة الإيمان ونبل الكفاح. من هؤلاء غاندي، الذي عرف جلال الفكر وطرب الإيمان. ومنهم تاغور، الشاعر الفيلسوف الذي اصطبغ شعره الإنساني بعمق الفلسفة، وحرارة الحب، وعذوبة الفن، دون أن يصرفه ذلك عن الكفاح في ميدان التعليم والدعوة السياسية. هذا هو يحدثنا عن فلسفته[1] "إنما أنا شأن كثير من أهل الهند. وفلسفتي لا تتعدى فلسفة الشعب. وليست فلسفة الهند فلسفة طيرة وابتئاس بالوجود. إن للوجود وحدة، ونحن نؤمن بشيء لا نهائي هو سر الوجود، وليس فيه شيء من معنى العدم. وغاية أدياننا جميعاً أن تدفعنا لنجد حريتنا في هذا اللانهائي الكائن على أنه حقيقة ملموسة مفهومة من طريق الروح..."

وهو إذ ينصت إلى الموسيقى يلمس في نغماتها تعبيراً عن فلسفته تلك العميقة، أو كما يقول:

---

(1) عن مجلة المقتطف.

"إلا إن الموسيقى هي أنقى وضع للفن، لذلك كانت أول تعبير، وأوضح بيان عن الجمال في شكله وروحه. وهي أقل الأوضاع حملاً بأثقال الدخيل والغريب عن الفن الخالص. على أننا نشعر عندما نفسر معنى الموسيقى أن مظهر اللانهائية قد حد في وضع من الأوضاع المبتدعة، وأن الموسيقى نفسها ليست إلا وضعاً محدوداً من اللانهائية، فهي الصمت البليغ الذي تلهمه الطبيعة قلوبنا بمباهج مناظرها".

ويترنم بشعره مسبحاً بحمد ذلك "اللانهائي القائم على أنه حقيقة ملموسة":

"أنــــت الـــــذي أريــــده. أنــــت وحــــدك
لقــــد ذكرتــــك دائمــــاً في أغــــان لا تنســــى.
أي إلهـــــــي، أي زعـــــــيم الشـــــــعراء،
إنــني لم أجلــس تحــت قــدميك إلا لتكــون حيــاتي
شـــــيئاً ســـــهلاً كـــــاليراع المثقـــــب(١)،
الـــذي تمـــلأه الحيـــاة ألحـــاناً وموســـيقى.
أي ربي! إنها لـذاتي التعسـة الـتي لا تعرف الخجـل،

(١) اليراع المثقب: هو الناي.

ولكنهـــا تخجـــل مـــن المثـــول ببابـــك

إلهـــي، لا نهايـــة للـــزمن بـــين يـــديك.

ومـــــن لـــــه أن يعـــــد دقائقـــــك!

تكر الأيام، وتمر الليالي، وتتفتح الأعمار، ثم تذبل كالأزهار، وتعرف أنت كيف تنتظر[1]".

هذا التوحيد بين الفكر والروح الدينية والكفاح العملي يؤكده جبران في كتابه "النبي":

"أليس الدين كل ما في الحياة من الأعمال والتأملات؟

أليس الدين كل ما في الحياة مما ليس هو بالعمل ولا بالتأمل، بل غرابة وعجب ينبعان من جداول النفس أبداً، وإن عملت اليدان في نحت الحجارة أو إدارة الأنوال؟

من يستطيع أن يفصل إيمانه عن أعماله، وعقيدته عن مهنته؟

من يستطيع أن يبسط ساعات عمره أمام عينيه قائلاً، هذه لله وهذه لي، هذه لنفسي وهذه لجسدي؟

---

[1] عن مجلة المقتطف.

فإن جميع ساعات الحياة أجنحة ترفرف في الفضاء متنقلة من ذات إلى ذات..."

وما لنا نذهب بعيداً وبينا "طه حسين" الذي حقق في نفسه التوازن الفكري، وفي التوازن كانت عبقريته: فهو يسمو بفكره مع قادة الفكر اليوناني إلى قمة الأولمب، ويهبط إلى النجوع والكفور في صعيد مصر ليكتب "دعاء الكروان"، وينهض ليرسم سياسة التعليم في "مستقبل الثقافة في مصر"، ولا ينسى مع كل ذلك حظه من الأسفار والصداقة والموسيقى.

والنتيجة التي نخلص إليها ليست دعوة ضد التفكير الفلسفي الحر، ولكنها دعوة إلى الإخلاص فيه؛ والمضي في التأمل في جرأة ولكن في بساطة، والتنبه إلى الجوانب الأخرى من الحياة حتى يتحد التأمل بالحب، والعمق بالطرب.

العلم والدين

تحدثنا عن امتزاج الفلسفة بالشعور الديني؛ وفي فصل سابق تحدثنا عن صلتها بالعلم. وعلينا الآن– كي تكتمل الصورة التي تمتزج فيها ألوان الفكر جميعاً– أن نكشف عن الصلة بين العلم والدين. وهنا أعود إلى الحديث عن الدين فأقول إن الناس جميعاً– حتى قبل الأديان السماوية التي تؤمن بإله شخصي خارج الزمن والمكان– تهفو نفوسهم إلى اليقين بشيء أسمى من وجودنا الفردي المحدود، وأدوم من حياتنا العابرة الفانية، من أجله نرضى بالحياة برغم متاعبها، وبه نتعزى عن المحن برغم قسوتها.

ومن الناس من تنطوي نفسه على الروح الدينية دون أن يؤمن بإله شخصي، هكذا كان "بوذا"، و"إمرسون" و"فولتير" و"رينان". وبهذه الروح الدينية استطاع هؤلاء المفكرون أن يواصلوا رحلة الحياة، في رضى وحماس وتعاطف مع الناس جميعاً.

والعلم بدوره يستطيع- في مراحله العليا- أن يزودنا بذلك اليقين. وقد كان خير سند لنفر من العلماء شكوا في العقائد، وكادت تستحيل حياتهم لولا القيمة الدينية التي استمدوها من العلم. فهذا "جوليان هكسلى"، أعرض عن الديانة المسيحية، وهجر الكنيسة، ولكنه وجد العوض في محراب العلم، وأصبح في وسعه- كما يقول- أن "يجد فيرف مليء أجود الكتب، طوله ثلاثة أو أربعة أقدام، شفاعة لا يجدها لدى دستة من القساوسة".

وبفضل العلم استطاع أمثال "وليم جيمس" و"برناردشو" و"إينشتين" و"هايكل" Haeckel أن يؤمنوا بغاية كونية كبرى، وأن يوقنوا- برغم ازورارهم عن التقاليد الدينية- بمبدأ أسمى من أنفسهم، يملأهم طموحاً وسعياً. فهم- على حد تعبير هايكل- "ينزعون إلى ثالوث الحق والخير والجمال". أو- كما يقول "هالدين" J. B. Haldane: "يتجلى الله لنا في مثلنا الفعالة، مثل الحق والخير والإحسان والجمال ومحبة الغير[1]".

---

(1) Raymond Cattell: Psychology and The Religious Quest

وهكذا يسهم العلم مع الدين في تزويد الإنسان بالقيم الغيرية، تعينه على تجاوز حدود الذات الضيقة، والتحرر من الفردية القاصرة، والانطلاق إلى الآفاق الشاسعة. ففي العلم ازدراء للقيم التافهة، وشعور بالخشوع أمام عظمة الكون. وذلك ما يجعل رجل العلم يسعى إلى الحقيقة مضمراً إيماناً صوفياً، بأنه أو من يخلفه سوف يصل يوماً ما إلى الضوء الذي يكشف الحقيقة الكامنة في أغوار المادة. وسواء كان يغوص في أعماق البروتو بلازما، أو يكب على إلكترونات الذرة، أو يتفرغ إلى الإحصائيات والأرقام، فهو تغشاه تقوى عميقة، هي السر في ذلك لإخلاص والتفاني في البحث. وقد فطن أينتشتين إلى تلك الحقيقة حين كتب عن "ماكس بلانك" العالم الطبيعي المشهور:

"إن التطلع إلى رؤية هذا التناسق القائم في سابق الزمن هو مبعث الصبر والإصرار الدائمين، اللذين نلمحهما في انصراف "بلانك" انصرافاً كلياً إلى البحث في أهم مشاكل علمنا، لا تصرفه عنها أعمال أيسر منها، وأعوذ منها عليه بالحمد. وكثيراً ما سمعت أن بعض الزملاء يرجعون هذه الخاصة إلى ما يتصف به بلانك من قوة في الإرادة خارقة للعادة، ولكني أعتقد أن هذا خطأ كله، ذلك بأن الحالة العاطفية التي تجعل مثل هذه الأعمال مستطاعة لتشبه حالة العابد المتبتل، أو العاشق الولهان"[١].

* * *

---

[١] آفاق العلم. تأليف سلفان. ترجمة مُحَمَّد بدران وعبد الحميد مرسي.

وليس عجيباً بعد ما قلنا، أن ينتهي "نيوتن" بالتصوف، حتى ليفترض أن الفضاء "مركز الإحساس العام" عند الله؛ وأن يمعن السير "جيمس جينز" في إيمانه حتى يرى الكون "فكرة جميلة في عقل رياضي كبير"، وأن يستمد "سلامة موسى" في ثورة الشباب وتمرده على التقاليد والعقائد، هدوء النفس وطرب الدين من نظرية التطور كما يبدو من قوله:

"وليس من السهل أن يكشف الإنسان عن ضميره الديني، كيف تكون ثم نما ثم تبلور في قليل من الاتجاهات الأخلاقية الرئيسية، ثم تجوهر في اتجاه مفرد يجذب إليه كل ما في الشخصية من نشاط روحي. ولكني أذكر أني، وأنا دون العشرين، أحسست أن نظرية التطور تأخذ مكاناً دينياً في نفسي، وأنها قد حملتني واجباً روحياً. وقد نما هذا الواجب في نفسي إلى واجبات ذلك أن آفاق الحياة لم تتسع فقط بنظرية التطور، بل زادت في العدد واللون كما شسع بها تاريخ البشرية شسوعاً عظيماً. ذلك أننا قد فهمنا من هذه النظرية، أن كل حي على هذه الأرض لا يقل عمره عن ألف مليون سنة. لأن كل إنسان قد كان في وقت ماطينة نبضت الحياة، فإذا به فيروس[1] ثم أميبة مفردة ثم أميبات متصلة متعاونة، ثم حيوان رخو بلا رأس، ثم سمك، ثم زاحفة، ثم حيوان لبون، ثم فرد، ثم إنسان. ثم هذا الإنسان سوف يكون سوبر ماناً[2]".

---

(1) أدنى أنواع الجراثيم Virus.

(2) تربية سلامة موسى.

ويقفز "سلامة موسى" من سن العشرين ليحدثنا عن إيمانه وقد بلغ الستين من عمره:

"وفي سني أجد أن مصادر ديانتي، أو بالأحرى ضميري الديني، إلى جنب البوذية والإسلام والمسيحية واليهودية والهندوكية، تعود في كثير من النور الذي أهتدي به إلى السيكلوجية والبيولوجية والأنثربولوجية والتاريخ. فإن هذه العلوم قد أفدت منها مغزى المأساة البشرية، مأساة ماضينا وحاضرنا وآمالنا في المستقبل. ولذلك كانت ديانتي موضوعية منطقية، لا ذاتية عقيدية فقط".

وبعدكم يخطئ من رجال الدين في حق الدين من يحارب الحرية العلمية، في حين أن العلم يخلق عالماً جديداً يستطيع فيه الصوفية أن يعيشوا، والملحدون أن يجدوا هداية وأمنا.

العلم والفن

يبدو لبعض المثقفين أن أسلوب العلم يناقض أسلوب الفن، ويردون هذا التناقض إلى أن العلم تحليلي، بتعمق الأشياء، ويفحص جزئياتها، ويسعى إلى عناصرها، فيصرف الذهن عما فيها من تآلف وتناسق؛ في حين أن الفن تأليفي، لا يبالي بتفصيل الأشياء إلى أجزائها، إنما تعنيه الأشياء في تآلفها، دون أن يفسد جمالها بما يعمد إليه العلم من أساليب التحليل المنطقي أو الفحص التجريبي.

ويفاضل آخرون بين العلم والفن: فيذهب أناس إلى فضل العلم في إدراك واقع الأمور وبعد الفن عن ذلك الإدراك، متخذين القرب أو البعد من الواقع أساساً للتفضيل. ويؤثر أناس الفن، يرونه أقرب إلى حقيقة الشيء من العلم، إذ أن الفنان يحس الشيء برمته، ويصل إلى جوهره بحركة نفسية واحدة، ويتحد به اتحاداً وجدانياً؛ في حين أن عالم النبات، مثلاً، يحلل الزهرة ويشرحها، ويقدمها إليك في نهاية التحليل عناصر كيميائية، وغير ذلك من رموز لا أثر فيها للواقع الحي.

وبرغم وجاهة ما يتذرع به أولئك وهؤلاء، في تمييزهم بين العلم والفنون الجميلة، فهم يغفلون جوانب هامة تعزز الاتفاق والتآلف بينهما. فالعلم ليس تحليلياً صرفاً، ذلك أن المنهج العلمي وأن استند إلى التحليل، واستقراء الأفراد، وفحص الجزئيات، فهو لا يخلو من عنصر تأليفي (synthetic) يعمد إليه بعد أن يركم بالتحليل المواد والمعلومات المختلفة، فينظر إليها في مجموعها نظرة شاملة توحد بينها في صورة واحدة، وأيا كانت درجة التحليل في العلم، فهو لا يخلو من محاولة الربط بين ما يسفر عنه التحليل من نتائج، ينظمها في قانون عام، أو نظرية شاملة تضم أحداث الكون في إطار واحد. وغير خاف أن مرحلة صياغة القانون العلمي أو النظرية العلمية، أخطر مراحل البحث العلمي، وهي في جوهرها عملية تأليفية صرفة. وليست قيمة العلم الكبرى في المعلومات المبعثرة، والأوصاف المتعددة عن هذه الظاهرة أو تلك، والجداول المطولة، والأرقام والإحصاءات؛ إنما هي فيما يصل إليه من نظريات تعيننا على أن نفهم هذا الجانب أو ذاك من جوانب الكون، فهماً يعيننا بدوره على استغلال

الطبيعة في تحقيق أغراضنا. ومن ثمة يحق لنا أن نقرر أن وظيفة العلم التحليلية– على ضخامتها– وسيلة إلى غاية أبعد، هي التأليف الكفيل وحده بتمكيننا من فهم الطبيعة والسيطرة عليها.

ثم إن هنالك مرحلة تأليفية أبعد، تتجاوز التأليف في العلوم الخاصة، هي المقارنة النهائية بين نتائج العلوم المختلفة، ويقوم بها فلاسفة العلوم الذين يحاولون بعد حصر نتائج العلوم المختلفة أن يصلوا إلى فهم شامل للكون في مجموعه. وما العلماء المتخصصون في نظر هؤلاء الفلاسفة، غير رسل يبعث العلم بهم إلى مختلف جوانب العالم الطبيعي كشفاً عن أسرارها: يحلقون في أجواز الفضاء مع النجوم والكواكب، ويغوصون في أعماق المياه مع أسماك البحر وكائناته، ويتوغلون في الفيافي والقفار يفتشون فيها عن أسرار الحياة، ويمتطون السحب ويسرون مع الرياح كشفاً عن عوامل التقلبات الجوية، وينعمون النظر في خصائص الأعداد والأشكال الهندسية. ثم تجمع نتائج بحوثهم، ليقارن بينها فلاسفة العلوم، بغية الوصول إلى نظرة عامة شاملة للكون في مجموعه. وحالما يبلغ العلم هذه القمة، يمتزج بالفلسفة ذات التفسيرات الشاملة، وبالدين ذي اليقين المطلق، وبالفن الجميل الذي يعبأ بالنظرة التأليفية التي تشعرنا بما في الكائنات من تناسق وجمال.

والآن نستطيع أن نتذوق فلسفة أفلاطون، حين تغاضي عن الكثرة البادية للعيان، وتغافل عن مظاهر النقص والشرور، ورد الكائنات الفانية المتعددة الناقصة إلى مثل كاملة لا تفني، هي أشبه شيء بقوانين الطبيعة

الأبدية– كما ظن الأستاذ "وولف"–؛ وحين رد تلك المثل إلى مثال واحد يتحد فيه ثالوث الصانع والخير والجمال: الصانع رمز إلى أن الكون لم ينشأ اتفاقاً، بل هو من صنع عقل كامل توخي الخير ورتب كل شيء عن قصد؛ والخير غاية هذا العالم، ومقصده الأسمى، رباط كل شيء والنور الذي بدونه لا ندرك الحقيقة؛ والجمال كناية عما ينطوي عليه الكون من تناسق وانتظام. ذلك مثال المثل، قمة التفكير الأفلاطوني، بل هو قمة أي تفكير، حيث لا تميز بين الحق والخير والجمال، ولا تفرقة بين علم ودين وفن.

* * *

إن للعلم فضلاً عن قيمته الموضوعية في فهم العالم، قيمته الجمالية في الاستمتاع به. وإن الحماس العجيب الذي يغمر المخلصين من رجال العلم، ويزهدهم في القيم الاجتماعية الزائفة، ويصرفهم عن كثير من شئون الحيا الجارية، لا يمكن أن يفسره كونهم يسعون إلى جمع معلومات جافة، وملء جداول الأرقام والمعادلات. إنما التفسير الحق أن العلم يشبع– فضلاً عن الحاجة إلى المعرفة– نزوع الإنسان الطبيعي إلى الجمال، وفي ذلك يقول "سلفان":

"أما الذي يجعل العلم جديراً بأن يطلب، فهو أن الطبيعة تبدو للإنسان كأن لها نظاماً نستطيع أن نفهمه، وأن الظواهر المختلفة يمكن أن تجمع تحت قوانين عامة. ولو لم يكن في الطبيعة تناسق نؤخذ بجماله إذا

فكرنا فيه- كما يقول بوانكاريه[1]- لكان العلم غير جدير بأن يطلب، ولكانت الحياة غير جديرة بأن يحياها الإنسان"[2]. ويضيف سلفان إلى ذلك قولاً يوضح به القيمة الجمالية للعلم:

"نعم إن في وسع العلم من غير شك أن يشبع ميولاً متعددة، وبه تستطيع أن تحيا ملايين من الأنفس أكثر من التي تستطيع العيش من غيره، وبالعلم يمكن أن تهلك ملايين من الأنفس أكثر مما تهلك بغير وجوده، وفي وسع العلم أن يظهر لنا من العجائب ما نقف أمامه مشدوهين كأبعاد النجوم وضآلة الذرة، ويستطيع العلم أن يبهرنا بما يطلعنا عليه من الأرقام، بل إن في وسعه أن يساعد من يعمل للكسب المادي ولا يفكر في غيره. ولكن العلم في نظر رجل العلم العظيم فن لا أكثر، والعالم نفسه فنان. وليس ما يبتدعه هذا الفنان بأقل مرتبة في الفن لأنه صورة ضئيلة ناقصة من فن آخر هو العمل الفني العظيم، أي الطبيعة"[3].

وإن الذين ينكرون أن في البحث العلمي متعة فنية كبرى هم- كما يقول البير بابيه:

"جهلوا الشعور بإحساس العالم الذي يدأب في محرابه (معمله) على البحث في انطلاق بريء من الغاية، وفناء عن العالم في غاية يستلهمها

---

(1) رياضي وفيلسوف فرنسي.

(2) آفاق العلم.

(3) آفاق العلم، ص١٨٤.

الحماسة. إن العلماء ينكشف لهم بعد البحث الطويل بهجة فنية كبرى". وكما يبدون من وصف "ترمييه" لبهجة أولئك الباحثين:

"بهجة جاليلي حين رأى تحت قدميه حركة الأرض، وبهجة كبلر وهو يرهف السمع في سكون الليالي الجميلة، إلى الصوت البعيد، صوت دوران الأفلاك، ذلك الدوران الذي صاغ قوانينه الدقيقة؛ وبهجة نيوتن حين رأى ثبوت شمول الجاذبية في كل ما حوله من العالم، ورأى علم الفلك يصبح مشكلة بسيطة من مشكلات الميكانيكا"[١].

أجل إن "نيوتن" بعد أن كشف قوانين الجاذبية، لم يعد يرى العالم الطبيعي كائنات متفرقة مبعثرة في فضاء لا نهائي، بل نظاماً واحداً متناسق الأجزاء، وعملاً فنياً رائعاً يدل على روعته تلك القوانين المنبثة في صميم الأشياء، كالروابط الخفية التي تنسقها وتربطها في إحكام مبدع. ومنذ حوالي خمسة وعشرين قرناً كان فيثاغورس كلفا بدراسة الأفلاك، معنياً بالموسيقى وخصائص الأعداد والأشكال الهندسية. وقد تبين له أن اختلاف الأشكال الهندسية راجع إلى اختلاف في النسب بين أضلاعها، وبتعبير آخر، إلى الاختلاف في الوحدات العددية، التي يتكون منها كل من هذه الأضلاع، وتبين له أيضاً أن القياس العقلي (عن طريق البرهان الرياضي) يطابق القياس الواقعي مطابقة تامة. فيمكن مثلاً أن نوقن– بالبرهان الهندسي– أن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين، دونما حاجة إلى قياس فعلي لزوايا المثلث. حينئذ أيقن فيثاغورس أن خير تصور للعالم هو التصور الرياضي،

---

[١] دفاع عن العلم، ترجمة الدكتور عثمان أمين.

وأن العدد– أساس الرياضة– هو الحقيقة الأولى، وليس ما عداها من مظاهر الوجود غير أعراض لها.

ومن دراسته للموسيقى، اتضح له أن اختلاف النغم راجع بدوره إلى اختلاف أطوال الأوتار التي تحدثها، وأن تعدد نغم الوتر الواحد ناتج عن إمكان تحكمنا في الوتر طولاً وقصراً. وعلى ذلك فالنغم أيضاً يتوقف على النسب العددية، وما اللحن الموسيقى غير نغم متماسك متآلف، أي وحدات عددية تمتزج فيما بينها بنسب متفاوتة. ومن كل ذلكانتهى فيثاغورس وأتباعه إلى فلسفة في الوجود، مؤداها أن العالم عدد ونغم. وكانت الكشوف الفلكية والرياضية التي وفق إليها الفيثاغوريون، جديرة أن تغمرهم بفرحة كبرى، ونشوة جارفة، وإحساس صوفي، حتى هي لهم "أن لحركات الأفلاك نغمات في الأثير العلوي، وأن سرعة الأفلاك تتفاوت بتفاوت مسافاتها، كما تتفاوت في العود سرعة الاهتزازات بتفاوت طول الأوتار، وأن في السماء ألحاناً كألحان العود، وإن كنا لا نشعر بها فإنما ذلك لأنا نحسها باتصال، والصوت لا يشعر به إلا بالإضافة إلى السكون"[١].

ولم يكن الفيثاغورين وحدهم هم الذين رفعهم الفلك والرياضة إلى الآفاق الجمالية والصوفية، فقد حدث نفس الشيء لطائفة من علماء المسلمين هم من نعرفهم باسم "إخوان الصفاء" الذين يقولون قولاً يقرب من قول فيثاغورس:

---

[١] تاريخ الفلسفة اليونانية. تأليف الأستاذ يوسف كرم.

"إذا تفكر ذو اللب، تبين له أن في نغمات تلك الحركات لذة وسروراً مثل ما في نغمات أوتار العيدان في هذا العالم، فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك، والاستماع لها، والنظر إليها..."

ويمعن "إخوان الصفاء" في متعتهم الروحية، ويدعون الناس إلى مشاركتهم التحليق في أجوائهم الصوفية:

"فاجتهد يا أخي في تصفية نفسك، وتخليصها من بحر الهيولي[1]، وأسر الطبيعة، وعبودية الشهوات الجسمانية. فإن هذه هي المانعة لها من الصعود إلى هناك بعد الموت".

والخلاصة أن الروح العلمية يمكنها أن تكون مبعث كلف بمفاتن الطبيعة، وخير عون على تعمق ركام الظواهر لاستخلاص التعبيرات المتلاشية في لجتها، وتسمع الموسيقى السارية في جنباتها.

* * *

إن كان الفن يغلب عليه العنصر الذاتي، فليس يخلو من قدر من الموضوعية لا غنى عنه. وبتعبير آخر ليس الفن انفعالاً صرفاً، إنما ينطوي على قدر من الفهم والإدراك. والحق أن الفنان- بأسلوبه الخاص في التعبير عن الجمال- يزيدنا فهماً للكون، ومن ثمة يزيد من قدرتنا على السيطرة عليه. فهو يهتدي بحسه الدقيق، وشعوره المرهف إلى أمور في العالم ليس

---

[1] المادة.

بوسعنا جميعاً الاهتداء إليها. فأذن الموسيقى تلتقط النأمة، وتجمع بين شتات الأصوات في لحن واحد، نكاد نجزم أنه يأتلف من أنغام ليست من العالم الذي نعيش فيه، وما ذلك إلا لأنه يطلعنا بفنه على أسرار مطوية في تضاعيف هذا الفضاء، لا تفطن إليها جموع البشر التي أثقلتها الحياة بمطالبها، وأذهلتها الاهتمامات التافهة عن خير ما فيها.

يقف المرء يشرف من عل على مشهد من مشاهد الطبيعة، غافلاً عما فيه من جمال. إنه يرقب السحاب، ويتطلع إلى مياه النهر الجارية، ويصعد بصره إلى نهايات النخيل أو قمم التلال، وتلفحه الشمس فيلتفت إلى قرضها في ضيق، وتكاسل. هذا قصارى ما يشاهده الغافل عما وراء الظواهر. في حين أن الشاعر لا يرى فحسب سحاباً ونهراً ونخيلاً وتلالاً وشمساً، إنما هو يتأمل سحائب السماء تروى أرضاً عطشى، ومياه النهر تحتي موات الطبيعة، وأشجار الصفصاف تحنو في رفق على الغدران المنسابة في أمن ودعة، وباسقات النخيل ترعى المراعي الخضراء، والريح تهدهد الساريات في النهر كالأعلام، والشمس تحتضن بأشعتها الذهبية المرسلة الكون بأسره، والقمر يسهر على الخلائق في ظلام الدنيا، والزهرة تسلم رحيقها للنحل في رضى ونبل، والطير يسري إثر الطير في تعاطف رفيق، والنمل يتنادى لمرأى الطعام، والغصن يهتز في تجاوب مع تغريد الطيور، والأثير يرسل أعذب الألحان إلى آذان الوجود. يتأمل الشاعر تلك المفاتن جميعاً، لأنه لا يقف ببصره عند الأجزاء والظواهر، بل يتعمق بوجدانه الكون في حركة شاملة بسيطة، تبرز لنا معنى ينطوي عليه العالم الطبيعي،

معنى تطمسه غمائم الآمال التافهة، والتنافس المحموم، والحقد الإنساني الأحمق، ذلك هو المحبة والتسامح والسلام.

وإن كان الفن يحظى بقسط من الحرية لا يتوفر للعلم، فليس هو الحرية المطلقة، فلكل فن قواعد يلتزمها. وتلك هي الموسيقى– التي يعتبرها "تاغور" أرفع الفنون منزلة– لها قواعدها التي لا يستطيع أعظم الموسيقيين حظاً من الأصالة والتفرد أن يشذ عنها. ولا يضيرنا أن إمكانيات التحرر والانطلاق في قواعد الفن أوفر منها في ظل قوانين المنطق الصوري، أو قواعد البحث التجريبي.

هذا وقد كان الفن الكلاسيكي عامة وثيق الصلة بالفلسفة النظرية، وكانت كل حركة فكرية في التاريخ يتجاوب صداها في حركة فنية تقابلها. وقد حقق الفن الكلاسيكي على وجه الخصوص تأليفاً متيناً بين الفكرة وبين التعبير الجمالي، ووفق بين المعنى العميق والانفعال الحار. وذلك ما يجعلنا عاجزين عن تذوق موسيقى "بيتهوفن" أو "فاجيز" ما لم نكن في مستوى ثقافي، يتيح لنا أن تنفذ من خلال الأنغام المرتعشة المضطربة المتغايرة، إلى ما يستخفي فيها من الأفكار والمعاني، وما لم نبذل من الجهد التأملي ما يمكننا من التنبه إلى تلك الأفكار والمعاني الذائبة في النغم. وهذا "تاغور"– كما أسلفنا– يعتبر الموسيقى خير مجلى لفكرته عن اللانهاية، فهي في نظره "مظهر اللانهائية قد حد في وضع من الأوضاع المبتدعة".

إذن فالموسيقى، والمصور، والمثال، والشاعر، كلهم يسهم مع العلماء في الكشف عن حقائق هذا الكون. ولا يغض من قيمة الفن أنه يكشف عن الحقائق من خلال النفس الإنسانية، وأنه نتيجة التفاعل الوجداني بين العالم الخارجي وعالم الذات الداخلي. فلولا الفن لغفلنا عن جانب زاخر من الحياة، وكنا– رغم استحواذنا على حقائق العلم الموضوعية– في فقر أي فقر.

خاتمة

إذن فقد انعقدت الرابطة بين شتى نواحي النشاط الإنساني، وتبين أن الخطأ الذي يجعلنا نتوهم التناقض والتنابذ بينها، هو أننا ننظر إلى منتجات الفكر البشري متحققة في الخارج بمعزل عن نفوسنا. فننسى أن الفن والعلم والدين والفلسفة إنما هي بعض نفوسنا النابضة بالحياة دونما انقسام أو تجزيء، وأن السبيل الوحيد لإدراك وحدتها المتكاملة، هو أن ننظر إليها من خلال العقول والنفوس التي أنتجتها.

وعلى أساس هذا الإدراك الواقعي لطبيعة الفكر الإنساني، يحلو لي أن أعتبر "السوبر مان" الحق: ذلك الإنسان الذي لم يدع حمى التخصص تفتك بأية قوة من قوى النفس، ولم يغفل أي مصدر ثقافي من مصادر عظمة الإنسان، وإنما يحيا بكل قواه طالما الحياة بقوة واحدة موت جزئي. وأرجو ألا يتفهم من قولي هذا أنني أنكر التخصص، فهو أمر لا مندوحة عن أن تحتمل عبئه فئة من الناس عليها تبعة السير بالعلم نحو غايته الإنسانية المنشودة.

ولكني إذ اعتبر "الاتزان الفكري" المثل الأعلى الذي أدعو المثقفين أن يرنوا بأبصارهم إليه، لا أقصد بالمثقفين فئة العباقرة– إن كان ثمة

عباقرة– فأمرهم لا يعني أي كاتب، بقدر ما تعنيه صوالح الأمة برمتها. إلى المثقفين حاولت أن أبين أن "السوبر مان" ليس الإنسان الذي يشقى بحكمته، أو ينحرف بفئة، أو ينسى إنسانيته لفرط علمه، أو يطفئ شعلة الحياة بتجاوز الحد في إيمانه.

ليس "السوبر مان" أحد هؤلاء، ولا هو مخزن تركم فيه معارف غيره وأفكارهم، حتى تثقل ذهنه وتعرقل ازدهار تفكيره. وقديماً قال "لوك" الفيلسوف الإنجليزي:

"إن الأمل أن نعرف بعقول أناس غيرنا، ليس أبعد عن العقل من الأمل أن نبصر بأعين غيرنا، وإن نصيبنا الحقيقي من المعرفة، هو على قدر نظرنا في الحقيقة والعقل وتحصلنا عليهما. وإن تراكم آراء غيرنا في أدمغتنا لا يزيدنا علماً ألبته، وإن صادف أن تكون تلك الآراء حقيقية، فالذي كان فيهم علماً ليس فيناً إلا تمسكاً برأي مع التصلب فيه. فنصيب كل واحد في العلوم هو ما يعرفه ويفهمه حقيقية، وليس ما يصدق به وثوقاً بالغير إلا خرقاً".

وأزيد إن العلم ينبغي أن يكون وسيلة إلى سعادتنا وسعادة غيرنا، والسعيد هو الذي يحقق التوازن بين قوى النفس، والذي يحيل الأفكار والمعارف والتجارب إلى كيانه: تنير عقله، وتهدي قلبه، وتشبع نزوعه إلى الحق والخير والجمال.

وما المجتمع المثالي أو "اليوتوبيا" التي تحلم بها، غير مجتمع عالمي: دستوره تحرير المرء من النظرات الجزئية، والتعصب الأعمى، والعيش اليومي الرتيب؛ ومواطنوه أولئك المخلصون البسطاء، الذين يحيون ويفكرون ويطمحون في مستوى إنساني، يتشبثون به فلا ينحطون إلى حضيض الحيوانية، ولا يتعالون إلى آفاق ملائكية.

وإن تحقيق هذا الحلم، بوسع كل امرئ يؤمن أن إنسانيته أسمى من أن يبددها الاستسلام لتيار الحياة الجارية، بمتاعبها العابرة، وأهدافها التافهة وآفاتها الضيقة. وكل امرئ- كائناً ما كان نصيبه من الذكاء، وحظه من متاع الدنيا- ينطوي في كيانه على مصدر العظمة البشرية، أي الفكر المتحفز بطبيعته إلى الانطلاق من قيود الأوهام الجامدة، وأسر الرغبات الوضعية، وسجن القيم المبتذلة، ويمتلك إمكانيات لا حصر لها، تكفل له- لو أراد- القدرة على إثبات وجوده.

وكثيراً ما تنتابنا بسبب الفساد الاجتماعي، وتقلب الزمن، وشرور البشر- أزمات من اليأس والشكوك الهدامة والأشجان المبيدة، حتى لتفقد الحياة كل معنى، ولا يبقى لوجودنا ما يبرره. حينئذ نتطلع إلى سند يسمو بنا من وهدة الاستسلام، وغالباً ما نهتدي إلى ذلك السند في رحاب الفكر المتزن، الذي يكشف لنا آفاقاً شاسعة، ويزودنا بالقوة الدافعة إلى المقاومة والعمل الإيجابي المنتج فالفكر والمقاومة، كلاهما سبيلنا إلى الحرية والخلاص.

الفهرس

الفصل الرابع

فلسفة الشعب الصامتة

الفصل الخامس

الفلسفة بالمعنى الخاص

الفصل السادس

التفكير العلمي

الفصل السابع

أين ينتهي العلم؟!

الفصل الثامن

اتحاد العقل بالحقيقة